# SUMA DE FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

# VOLUMEN I

# TRATADO IV

# METAFISICA

## LIBRO I

## PARTE PRIMERA

## EL ENTE CONSIDERADO EN  SI MISMO

### INDICE

***TESIS 3: La unidad  es la propiedad del “ante”***

2. La unidad individual o singular

A. Principio de individuación relativa.

***TESIS 4: La razón suficiente que explica la multiplicabilidad de una naturaleza especifica de varios individuos es la misma contingencia y finitud de dicha naturaleza***

B. Principio de individuación absoluta

3. La unidad de los grados metafísicos.

***TESIS 5 : Los grados metafísicos de un mismo individuo no se distinguen entre sí con ninguna clase de distinción que no dependa de la mente, sino solo con distinción de razón raciocinada.***

Art. 3: La verdad trascendental.

***TESIS 6: La “verdad” es propiedad del “ente”***

Art. 4: La bondad transcendental.

1. La bondad.

***TESIS 7 : La "bondad es propiedad del “ente”.***

2. El mal

Art. 5. El valor

Art. 6. La belleza

**CAPITULO 5: LAS CAUSAS**

Art. 1: Noción y división de las causas.

Art. 2: La realidad de la causa eficiente.

***TESIS 8: El concepto de causa eficiente es definitivamente real***

Art. 3: Principio de causalidad.

***TESIS 9: Principio de causalidad es absolutamente cierto***

Art. 4: La "causa final".

***TESIS 10: El fin es verdadera causa***

Art. 5: El principio de la finalidad

**TESIS 11:** ***El principio de finalidad es cierto***

Art. 6: La causas material y formal

Art. 7: La causa ejemplar

IMPORTANTE : TESIS 8:

*Escolio*: El ocasionalismo

*Escolio*: La naturaleza de la causa instrumental

# MATAFISICA

# LIBRO I

# EL "ENTE" EN COMÚN

**46.-** En este libro primero, vamos a tratar de todo aquello que dice referencia al "ente", en cuanto que es "ente", y estableceremos la siguiente división: naturaleza y propiedades del "ente" (parte 1ª), y división suprema del "ente" (parte 2ª).

# P A R T E I

# EL "ENTE" CONSIDERADO EN SÍ MISMO

**47.-** Nos vamos a preguntar, en esta primera parte, por el "ente" mismo, tratando de descubrir su naturaleza (c.1); su realidad (c.2); su ley suprema (c.3); sus propiedades (c.4), y aquellos elementos que se hallan en conexión con ellas (c.5).

## CAPITULO I

## LA NOCIÓN DE "ENTE"

**49.-** Al disponernos a desarrollar la Metafísica, o ciencia del "ente", lo primero que hemos de procurar es conocer, al menos de un modo general, qué es el "ente", u objeto acerca del cual trata dicha ciencia.

Para cumplir este cometido, expondremos primero su "definición" (a.1); declararemos después sus "elementos quasi-constitutivos" (a.2); declararemos aún más el "ente" mediante su opuesto, que es la "nada" (a.3), y mediante aquello que tiene alguna relación con el "ente" ("ente de razón") (a.4).

### *Artículo I*
### *Descripción de la noción de "Ente"*

**50.-** Con la pregunta: "¿qué es el "ente"?, de algún modo se está reclamando la "definición" del ente. La definición puede ser "nominal" y "real", y a su vez, la "nominal" puede ser "etimológica" y "común". Vamos a tratar, pues, de estas tres con el fin de dar respuesta a la pregunta formulada al comienzo.

*1.- Definición nominal etimológica del ente.*

**50.-** Puesto que una definición nominal tiene que estar, toda, ella, orientada, en definitiva, al conocimiento de la cosa misma significada por el nombre, y la cosa, por su parte, existe en todas las lenguas expresada por alguna palabra, facilitamos a continuación una breve relación de los nombres que en otras lenguas equivalen al término de la lengua latina que nosotros estamos considerando. De este modo evitaremos que nuestra exposición dé la

impresión de estar condicionada por una sola lengua, perdiendo así su carácter más universal. Así pues, encontramos en las distintas lenguas los nombres siguientes:

| | | |
|---|---|---|
| Latín: | ens | esse |
| Griego: | to on | einai |
| Inglés: | being | to be |
| Alemán: | das Seiende | sein |
| Francés: | être | |
| Italiano: | essere | |
| Español: | ser | |

Como se ve, las tres últimas lenguas se sirven del mismo vocablo para expresar lo que las demás expresan con dos, convirtiendo sencillamente el infinitivo en substantivo mediante el artículo determinado - ("ser", "el ser"). Nosotros, en un tratado filosófico, en que es inevitable recurrir a tecnicismos, *hemos escogido la palabra "ente",* que deriva de la forma latina "ens", y con ello evitamos el inconveniente que nuestra propia lengua nos ofrece en este punto, y que, en caso de no haber - optado por esta solución, habría de ser fuente de confusiones y, cuando menos, de inexactitudes.

**52.-** Así pues, *"ente"*, en sentido etimológico, equivale a: "lo que tiene ser"; "lo que es". Hemos de declarar, por tanto, estas dos cosas: "ser" y "lo que tiene ser".

**A).** *"Ser":* todos lo entienden, por lo menos, en el sentido de "existir" ("existencia", "actualidad", "realidad"). Por lo menos: es decir, en esto todos están de acuerdo; las discrepancias posteriores sur-gen cuando se trata de ver cómo hay que concebir el "existir". Pero el detenernos ahora en tales explicaciones no es necesario ahora, en absoluto, para una definición nominal (común) del "ser".

**B).** "*Lo que tiene ser".* El sentido de la estructura gramatical de esta expresión podemos percibirlo sometiéndola a análisis, o mejor, sometiendo a análisis el vocablo "ente", del cual la expresión citada no es sino declaración.

El término *"ente*" deriva del participio presente del verbo latino "esse", que significa "ser". Se trata, por tanto, de un "*concreto verbal*". *Por lo que tiene de "concreto*", es un "sujeto" con una "forma", es decir, un "sujeto que tiene ser", "aquello que tiene ser"; *por lo que tiene de "verbal"*, la "forma" que dicho "sujeto" tiene, ha de ser un "acto", que es precisamente el acto de "ser" o de "existir", y designa a la vez el tiempo en que dicho acto se ejerce, o se posee, y es en este caso el tiempo "presente".

De aquí que el participio "ente", como todo participio, tiene algo de la naturaleza del "nombre sustantivo" (en cuanto "sujeto"), y - algo al mismo tiempo de la naturaleza del "verbo" (en cuanto "verbal", o en cuanto que la forma que el sujeto tiene, es un "acto", y es función del "verbo" el expresarlo).

Bien puede, pues, ocurrir que en el uso que del término se haga, prevalezca unas veces la naturaleza del "nombre substantivo", y otras la del "verbo"; lo que, en definitiva, dependerá del hecho de que el mismo participio se tome "en sentido adecuado (el sujeto con la forma), o "en sentido inadecuado" (sólo el sujeto), como se pone de manifiesto en las siguientes expresiones:

a) "Veo a Pedro que estudia" (lat. "*studens*", part.), es decir, que actualmente está estudiando = sujeto con la forma de estudiar.

"Estudiando (ahora) (lat. "*studens*"), se esfuerza por comprender la cosa". Aquí tenemos el participio tomado "en sentido formal" (es decir, "en sentido adecuado"), y en su forma latina "studens" diremos que está tomado "en sentido participial".

b) "El estudiante está jugando". Es decir, el estudiante ("*studens*"), aunque actualmente no estudia (pues está jugando), o sea, el sujeto, pero "no con la forma de estudiar ahora". A pesar de todo, se sigue llamando estudiante ("studens"), porque "guarda cierta relación con el estudio", teniendo, p. e., el oficio o el deber de estudiar.

De aquí extraemos la noción que es común a a) y b), es decir, "el que guardo relación con el estudio (ya sea porque "estudia actualmente", ya porque "tiene el oficio de estudiar". Tenemos así el participio tomado "en sentido material" (es decir, "en sentido inadecuado"), y en su forma latina, "studens" diremos que está tomado "en sentido nominal".

Otro tanto podríamos hacer con el participio del verbo "correr", que en español da las formas "el que corre" y "corredor", según que esté tomado;"formalmente" ("en sentido adecuado", "participial"), o sólo "materialmente" ("en sentido inadecuado", "nominal").

*Aplicando ya cuanto llevamos dicho al participio "ente" ("ens"),* tendremos:

*"Ente":* a ) "Lo que actualmente posee la forma o el acto de existir" = "Lo que, existe "en acto", es decir, *el "ente", tomado "en sentido participial*".

b) "Lo que guarda relación con el ser o existir", es decir, "lo que tiene 'potencia' de existir" "lo que 'puede' existir", exista o no actualmente. Aquí tenemos *el "ente", "en sentido nominal".*

*2.- Definición nominal común del ente.*

**53.- Definición nominal común** del ente, es decir que es lo que los hombres entienden, por lo general, con esta palabra: *"ente".*

Pues bien, por la palabra "ente", los hombres generalmente entienden:

1) en primer lugar: "lo que existe", "existente",
2) pero también: "lo que puede existir", exista actualmente o no, lo cual se evidencia por el hecho de que también llamamos "ente" a lo que ahora no existe "en acto", pero puede existir; es decir, al "puro posible".

Intentaremos explicar lo mismo de otra manera: Todo el mundo emplea la palabra *"real"* como un sinónimo de *"ente".* Ahora bien, ¿qué se en tiende por "real"?: .

1) sin ninguna duda, "lo que existe";
2) pero también "aquello que, aunque no exista, sin embargo, puede existir, es decir, el "puro posible", lo que se pone de manifiesto por el hecho de que el "puro posible" no es la "pura nada", o la "nada absoluta",) sino que es solamente la "nada deja existencia" Pedro, "puro posible", aunque no exista, no es la "nada absoluta", o lo que es lo mismo, no es "nada" de la misma manera que lo es algo "imposible", como, p. e., un círculo cuadrado.

Todos percibimos con toda claridad la diferencia que existe entre estos dos objetos: aquello en Virtud de lo cual, Pedro, aún no existiendo, puede existir, y en cambio, un círculo cuadrado, no, es precisamente el "ente" (potencial), en el caso de Pedro, y la "nada", en el caso del círculo cuadrado.

Por consiguiente, si los hombres generalmente tienen como "real" (y en consecuencia, "ente"), tanto lo que existe como lo que, aunque no exista, "puede existir", se sigue que tienen como "real" (y por tanto, "ente") "lo que puede existir", exista o no actualmente. Esta es, pues, la noción común que puede abstraerse de dichos dos objetos: "lo que existe", y "lo que no existe, pero puede existir".

O también: Los hombres, por lo general, emplean, como sinónimos de "ente", estas otras palabras: "*cosa*", "*algo*". Ahora bien, no sólo un objeto "existente" se considera "algo", sino también un objeto "no-existente" (p. e., un árbol "puramente posible"), pero que "puede existir", decimos de él que es "algo", "alguna cosa". Así pues, del mismo modo que antes, tenemos lo Siguiente: "una cosa", "algo" es "aquello que puede existir", exista o no actualmente.

**54.-** *Lo dicho se confirma por el modo de proceder de las ciencias*, las cuales, sin duda alguna, pretenden tratar de "objetos" o *"naturalezas" "reales",* y sin embargo, no tratan precisamente de cosas *"existentes" en acto",* sino de cosas *"en sí",* tomadas "en sentido absoluto", existan o no 'en acto'.

Así pues, por este otro camino; que consiste en considerar la utilización que los hombres hacen de la palabra "ente", o en analizar su "definición nominal común", vemos que se llega a conseguir los mismos resultados que obteníamos por el camino de la "definición etimológica"; es decir, que la palabra "ente" tiene dos sentidos:

1) "aquello que existe" ("ente en sentido participial");
2) "aquello que puede existir", exista o no "en acto" ("ente en sentido nominal").

### *3.- Definición real del ente.*

**55.- Definición real** es *la oración que explica la cosa mediante las propias notas, que la distinguen de cualquier otra cosa*. Puede ser esencial y descriptiva.

*La def. esencial* explica la cosa mediante las notas que constituyen la esencia de la misma. Mas esta definición, ya sea *física* que enumera las partes realmente distintas de que consta la cosa, ya sea *metafísica* que enumera las partes distintas sólo con distinción de razón, y se lleva a cabo mediante el género próximo y la diferencia específica, siendo la más perfecta de todas las definiciones, es evidente que *no pueden darse en el "ente"*, ya que no tiene partes verdaderas realmente distintas, ni tampoco tiene género ni diferencia específica alguna.

*La def. descriptiva* explica la cosa, bien por sus *propiedades*, bien por sus *accidentes*, bien por sus causas, o de cualquier otra forma semejante.

*Tampoco esta definición puede tener lugar en el "ente"* bajo ninguna de sus formas, pues no existe propiedad alguna del ente que no incluya el mismo ente (y por tanto, lo definido entraría en la definición); el ente, en cuanto tal, no posee ningún accidente ni ninguna causa verdadera mente tal.

**56.-** De todas formas, bueno es notar que ya en la misma definición nominal que hemos dado, se encuentra, de alguna manera, la definición real del ente.

Es cierto que no se trata de una definición propiamente dicha, mediante el género próximo y la diferencia específica, pero sí que la podemos considerar *impropiamente dicha y analógica*, en cuanto que, por dicha definición nominal -*Ente* = "*aquello que puede existir*"-, ya nos hallamos en presencia del mismo ente, de su misma esencia, que es aquella nota simplicísima: *"lo que puede existir".*

Y esta nota, por simple que sea, puede entenderse de manera más o menos clara; este es precisamente el cometido y el fin de la Metafísica: proporcionar un conocimiento perfecto de la misma. Pues, al menos tal como nosotros la aprehendemos, aparece como constando de lo que podríamos llamar un doble elemento: el "sujeto" ("lo que puede...") y la "forma" ("existir"); de donde:

a) Tenemos que ver la relación en que se hallan entre sí ambos elementos.

b) Hemos de considerar qué clase de realidad es el *"existir",* o el "ser": si se trata de *"mera actualidad"*, si se trata de un "acto", en sentido propio, etc.

c) Tenemos que ver también cómo es la *"infinitud"* con que se nos manifiesta el "ente" o el "ser"; si es *"positiva",* o *"meramente precisiva"...*

d) En caso de ser *"precisiva",* tendremos, por último, que ver, cómo se comporta en relación con los inferiores: *"en forma unívoca"* o *"analógica".*

Tras esta serie de consideraciones, ya podremos decir que tenemos perfectamente conocida la esencia del ente, al menos en lo que es da do a nuestro entendimiento humano. Por eso, en algún sentido podría afirmarse que la definición real del ente no es posible obtenerla hasta haber terminado todo el tratado de la Metafísica; vendría a ser el fruto más preciado de todo el esfuerzo.

En términos equivalentes se expresa Palmieri: *"Queda, pues, la definición de la cosa "esencial impropia", por la que se declara lo que es el ente, una vez establecido el análisis del mismo, según las razones o los modos que se contienen en su propio concepto. Una declaración de esta índole no podrá hacerse más que a través de unos términos que digan referencia al mismo "ente"; de todas formas, tales términos pueden componerse de manera que se proporcione una noción más clara".*

**57.- Corolarios.** Luego la noción de "ente":

*a) Es simplicísima*, de suerte que no puede resolverse en otras aún más simples; por tanto, no es definible según la definición "esencial propia": mediante el género y la diferencia (= tiene el mínimo posible de "comprehensión").

*b) Universalísima:* pues se halla necesariamente en cualquier otra (=tiene el máximo posible de "extensión"), en cuanto que todas las cosas son "ente" o verifican dicha noción; por eso, es también:

*c) última:* pues todo lo demás se resuelve en ella, mientras que ella misma no puede resolverse en ninguna otra ulterior.

*d) Lo transciende todo*, de forma que todas las cosas, y cuanto hay en ellas, no son otra cosa más que determinaciones del "ente", o "en te" de esta manera.

*e) Es la semejanza mínima que existe entre todas las cosas*: pues todas ellas, por muy diferentes que sean, al menos coinciden en que *son "ente".*

*f) Lo primero (conocido) en el orden lógico*: puesto que se incluye en cualquier otro objeto conocido.

*g) El último término en el proceso psicológico de abstracción* de las especies y de los géneros, en que se va prescindiendo gradualmente de las diferencias, reteniéndose las semejanzas.

"Lo primero que concibe el entendimiento, y por tanto, la noción más conocida, en la que vienen a resolverse todas las demás concepciones, es el "ente", como afirma Avicena en el comienzo de su Metafísica. Por ello, es necesario que todas las demás concepciones del entendimiento se reciban siempre como algo añadido al "ente". (Sto. Tomás, "De veritate").

*h) La noción de "ente", tomado en sentido nominal, ha de predicarse esencialmente de todo*; pues todas las cosas esencialmente pueden existir, luego, el "poder existir" entra en la comprehensión de todas las cosas (si bien, las criaturas, por participación de Dios).

*En cambio, la noción de "ente", tomado en sentido participial, se predica esencialmente sólo de Dios*, (pues Dios existe de manera esencial y necesaria), mientras que de las criaturas se predica únicamente de manera accidental (pues no existen necesariamente ni en virtud de su propia esencia, sino sólo de manera contingente; es decir, con dependencia del hecho de que Dios las ha creado libremente).

**58.-** *Comparación entre el "ente", "en sentido participial" y "en sentido nominal".* A partir de la noción misma de *Ente*, *en sentido nominal*: *"aquello que puede existir"* (exista o no "en acto"), es evidente que puede considerarse como una noción superior *al ente actualmente existente* (= ente, en sentido participial) *y al ente que no existe, pero que puede existir* (= "puro posible", ente "en potencia"), de suerte que estas dos nociones no son más que dos casos particulares de aquélla:

ENTE, EN SENTIDO NOMINAL

| ente existente "en acto" | ente "puro posible" |
| --- | --- |
| (ente, en sentido participial) | (ente "en potencia", ente potencial). |

Pero debe quedar bien claro que el objeto de la Metafísica es el ente, en sentido nominal

**59.- Escolio 1.-** *Uso de las distintas definiciones de "ente".* De las varias definiciones de "ente" que hemos enumerado (nominal etimológica, nominal común, real), alguna de ellas, por lo menos, es necesaria al comienzo de la Metafísica, con el fin de poder saber de qué objeto dicha ciencia va a tratar. Basta, pues, la definición nominal, ya que por ella se obtiene de modo suficiente la deseada determinación del objeto. En cambio, la definición real ni es necesaria, ni la mayoría de las veces resulta fácil obtenerla en un principio, siendo así que es más bien fruto de todo el tratado. Pero si se utiliza entonces hay que

acometer la tarea de justificarla, pues por ella nos situamos delante de alguna esencia o estructura esencial, cuyo valor real debe probarse, para que nadie piense que se trata de una cosa más o menos ideada por la mente del que la expone.

**60.- Escolio 2.-** *La noción de "ente", como noción última*.- Después de haber sido declarada la definición "nominal etimológica" de "ente'", podría repararse que la noción última no es el "ente", puesto que viene a encontrar su declaración en esta fórmula compuesta: "lo que 'tiene-ser'"; por tanta, en la noción de "entis" aparece el "ser", y en él, en definitiva, se resuelve, mientras que el "ser" no puede reducirse ya a nada más.

La solución de esta cuestión es distinta, conforme a los diversos sistemas escolásticos, que proponen diversas concepciones del "ser"; pero de todo este asunto se tratará en la tesis acerca de la distinción entre la esencia y la existencia.

También a partir de la misma definición "etimológica" puede objetarse que dicha definición se funda, en último término, en una operación que pertenece más bien al orden de la definición "nominal común". Pues decimos que "ente", en sentido etimológico, es "lo que tiene 'ser' "; ahora bien, si preguntamos qué es este "ser", entonces o bien se deja sin declarar, como cosa que a todo el mundo es obvia por si misma, o se viene a declarar diciendo que "ser" significa "existir"; pero "significa", a su vez, da a entender lo siguiente: "todo el mundo comprende, mediante este nombre, la idea: "existe", o en otras palabras, este nombre ("ser") ha si do forjado para expresar este objeto o idea: "existir"; y esto no es otra cosa sino expresar la definición "nominal común" de algo.

**61.- Escolio 3.-** *Análisis ulterior del participio*. Al menos desde un punto de vista teorético, parece que pueden hacerse las siguientes distinciones en todo participio:

1.- *Que posee el "acto" ahora*, actualmente: "corredor", por "el que está ahora corriendo".

2.- *Que posee el "acto" alguna vez*, ahora, antes o después: "corredor", en el sentido de "que está corriendo ahora" (presente); "que corría antes" (pretérito), o de "que ha de correr después" (futuro).

La diferencia entre estas tres formas no está más que en la relación a otro tiempo, ya sea de la persona que habla, ya sea de otra, pero en las tres formas se da la coincidencia de que, de hecho, alguna vez se tiene la carrera; es decir, Pedro corre (lo mismo da que sea ahora, que antes, que después).

3.- *Que dice relación u ordenación a la carrera*, p. e.: porque "alguna vez" tiene, de hecho, la carrera; o porque, aun cuando nunca la haya tenido o la haya de tener, sin embargo "puede" perfectamente "tener la" en cualquier momento.

4.- *El sujeto mismo* que tiene la carrera, o la relación mencionada a ella.

**62.- Escolio 4.-** *Explicación ulterior de la noción de "ente", tomado "en sentido nominal".* No todos los autores conciben esta noción, - ni la explican de la misma manera:

a) *Unos hay* que llaman "ente, en sentido nominal" a la noción: *"Aquello que puede existir"* (en sentido puramente precisivo), la cual, en cuanto tal, se opone al "ente" existente (en acto)" y al "ente puro posible", y viene a ser como una especie de "género" respecto de las otras dos nociones, las cuales se convierten en casos particulares de aquélla; pero ha

de ser tomada en su totalidad, como un *"concreto",* sin establecer en ella distinción alguna (ni real, ni de razón). Así es, por lo demás, como la hemos expuesto en la tesis.

b) *Otros, en cambio*, en la noción: *"Aquello que puede existir",* distinguen (con distinción real o con distinción de razón) dos elementos; *"Aquello que"* (puede existir), por un lado, y *"existir"* o *"existencia",* por otro. Entonces, entienden por "ente", en "sentido nominal" solamente el primer elemento (lo que llaman "esencia"), y por tanto, consideran solamente una parte de todo el "concreto"; parte que es el "sujeto".

*En el primer modo* de considerar la cosa, la noción; "ente, en sentido nominal" se comporta como un "universal", cuyos inferiores son el "ente existente" (= ente, en sentido participial), y el "ente puro Posible". Se trata, pues, de una noción abstracta y general, obtenida por abstracción de dos casos o "especies" que se dan de "ente": el "ente existente" y el "puro posible".

*En el segundo modo*, el "ente, en sentido nominal" se comportó como una "parte" o "elemento" del "ente", o incluso de "algún ente singular", pues tal distinción puede hacerse también en el "ente" singular (es más, en él mejor que en ningún otro). Por tanto, de por si, no es una noción "universal", sino algo "determinado" y "singular"; es decir, "este" elemento de ""este" ente, que puede existir o es sujeto de existencia, "esta" esencia que puede existir (si bien, al encontrarse en todos los entes singulares, puede universalizarse; y así es como se propone en Metafísica; es decir, "ente" en "sentido nominal", así, en general),

## *Articulo II*
## *La esencia*

**63.-** Una vez declarada la noción de "ente", hemos de proceder a considerar sus *"constitutivos"* o *"quasi-constitutivos";* es decir, la *"esencia"* y la *"existencia".*

La noción de "ente", tanto/en sentido participial ("aquello que, existe", "existente"), como en sentido nominal ("aquello que puede existir", "apto para existir"), se manifiesta a nuestro - entendimiento integrada en la siguiente estructura (real, o solamente de razón):

*"Aquello que*" - *"existe"* o *"puede existir"*
*"Sujeto"* que tiene - *"existencia"*
*"Sujeto"* que puede *"existir",*

ya sea estos dos elementos se distingan con distinción real, o que la distinción sea sólo de razón (pero de ello se tratará, con la debida amplitud, en la cuestión acerca de la distinción entre la esencia y la existencia).

Al primer miembro o elemento lo llamamos "esencia", al segundo, "existencia".

**64.-** De aquí, la primera noción o definición de *"esencia": "aquello que existe"*; *"sujeto que tiene existencia"* (distinta de la misma con distinción real, o con distinción sólo de razón).

**65.-** Considerada la etimología de la palabra *"esencia",* podemos proponer la siguiente definición (nominal - etimológica):

*la "forma" (abstracta) del "ente"; aquello por lo que el "ente" es "ente";*

*aquello por lo que el "ente" se constituye "ente"* (del mismo modo que la "sabiduría" es aquello por lo que uno se constituye "sabio", y la "humanidad" aquello por lo que se constituye "hombre":

a) ya sea *en general*: "aquello por lo que el "ente" (en general) se constituye "ente" (en general)"; es decir: la "aptitud para existir";

b) ya sea (por extensión) *en particular*: "aquello por lo que 'tal' ente se constituye 'tal' ente"; o: "aquello por lo que la cosa es lo que es".

**66.-** Ahora bien, tanto *"cosa"* como *"lo que es"* pueden tomarse de muchas maneras, o ser considerados en distinta "suposición". Así, podemos entender:

1) *La cosa* (p. e., Pedro), *según que existe ahora, en alguna diferencia de tiempo con todas sus determinaciones*; Pedro, que actualmente aparece sentado, riéndose, bien vestido, etc. Entonces, la esencia será *"aquello por lo que Pedro es lo que es"* (o "está", en este caso), es decir: sentado, riéndose, bien vestido, etc., y tendremos que decir que la "sesión" (abstracto, no acción concreta), la "risa", el "vestido", etc., porque, mediante tales "formas", Pedro "es lo que es", (o "está"); es decir, sentado, riéndose, bien vestido. Así tenemos *la esencia "en sentido latisimo*", o *"tomada en sentido impropio";* más bien podemos llamarla *"taleidad".*

2) *La cosa (Pedro) en su entidad propia e individual*, en cuanto diferenciada de las determinaciones accidentales que le sobre vienen o se apartan de la misma, sin ser "ella misma", sino afectándola e imprimiéndole modificaciones: "aquella realidad por la que Pedro se constituye Pedro" (en si mismo), en cuanto diferenciada de su "sesión", de su "risa", de su "vestido", de su "pensamiento", etc.: *"aquello por lo que Pedro es Pedro": "la esencia* (= la esencia de Pedro, en cuanto Pedro).

3) Ahora bien, el entendimiento humano no capaz de conocer esta esencia individual en la verdadera intimidad de su "inseidad" ("en sí") (de aquí el adagio: "el individuo es inefable); por lo cual, no podemos tener de ella una definición. De aquí que, para el uso filosófico, prevaleció otra noción de esencia: "la esencia específica", cuyo origen y naturaleza son los siguientes:

Según se demuestra en la Crítica, al tratar de la cuestión de los Universales, percibimos que todas las cosas, por muy individuales y singulares que sean, y por muy replegadas que se hallen dentro de su propia "inseidad", se hallan vinculadas unas con otras por múltiples lazos, más o menos estrictos, de semejanza, en virtud de los cuales logramos abstraer el elemento o nota común en que todas coinciden, y procedemos luego a su distribución por géneros y especies, conforme a la mayor o menor semejanza que entre sí poseen (a Pedro, a Pablo, a Andrés—, en la especie humana; loe perros, los caballos..., en la especie de bestias; los hombres, de nuevo, y las bestias, en el género animal; los animales y las plantas en el género superior de vivientes, y así continuamos remontándonos). Pues bien, de entre estos conceptos gradualmente más universales, aquel que menor extensión posee, y cuyos "inferiores" inmediatos, o realizaciones, son ya "individuos semejantes" (Pedro, Pablo, Andrés), recibe el nombre de "esencia específica"
Decimos "específica": porque el concepto en cuestión con-tiene la "especie" o el grado de "ente" a que pertenecen los citados individuos; pero es verdadera "esencia": puesto que tal nota común en que dichos inferiores coinciden (hombre), no es una pura nota "externa", o amasijo de notas en que coinciden "de hecho" tales individuos, sin que contenga absolutamente nada del ser intimo de ellos (al igual que dos paredes pueden

coincidir en la blancura, o el mismo Pedro puede coincidir en estatura con Pablo, o en cualquier otra circunstancia), sino que es "algo intimo de la misma cosa", algo verdaderamente "constitutivo" del propio individuo, ya que no en forma adecuada (pues Pedro es no sólo "hombre", sino además "este hombre"), si al menos en forma "inadecuada", y en relación con nuestro entendimiento humano (que no es capaz de conocer la "esencia individual", o el "este" propio de "este hombre", en toda su intimidad), podemos afirmar también que se trata de un elemento principal, pues, gracias a dicha nota, llegamos a entender todo cuanto hay en Pedro (excepto su propia individuación ("petreidad")); en una palabra, todo lo que "es" Pedro. De esta suerte, al conocer que Pedro es "hombre'", conozco lo que es Pedro; es decir, "aquello por lo que Pedro es, o se constituye (en forma inadecuada) lo que es". Y así, la definición de "esencia específica" será:

**67.-** *"Aquello por lo que el "ente" se constituye en su propia especie".* Y esta es la noción de "esencia" que suele utilizarse en Filosofía, a menos que se advierta lo contrario, pues la "esencia individual" (aunque sea la principal desde el punto de vista ontológico, y haya de considerarse corno la esencia por antonomasia) apenas si reporta alguna utilidad al entendimiento humano.

**68.-** Las definiciones que se dan, corresponden a esta esencia (específica); por ello, suele declararse también de esta otra manera: "aquello que responde a la pregunta: ¿qué es la cosa?; de aquí el nombre de "quiddidad".

**69.-** Y dado que, como consecuencia del principio de contradicción y de la unidad del "ente", todo "ente", por el hecho de ser "tal" ente, "no es otro", o se distingue de cualquier "otro", la esencia también puede definirse como: *"aquello por lo que un "ente" se distingue de cualquier otro"*; fórmula que, a pesar de ser negativa, es de gran utilidad para nuestro entendimiento, el cual con no poca frecuencia descubre la esencia de una cosa, contraponiéndola a otras cosas que ya conoce.

**70.-** Por otra parte, el orden del conocimiento va siguiendo el orden de las cosas; por tanto, si algo es lo primero, o es constitutivo "en la cosa" (esencia), "en el orden del conocimiento" debe ser también lo primero que se piense, para que la cosa en cuestión pueda ser pensada; de otro modo, no se pensaría aquella cosa, sino otra diferente. De aquí, una definición más de esencia: *"lo primero que debe concebirse en una cosa",* o *"aquello sin lo cual una cosa no puede ser ni tampoco concebirse".*

**71.-** Otros nombre que recibe la "esencia". La esencia se llama también:

a) *"quiddidad"* por la razón que hemos mencionado hace poco;

b) *"forma",* porque propio de la "forma" es "especificar", y la esencia confiere al "ente" su propia especie;

c) *"naturaleza",* pues "naturaleza" -que viene de "nacer"-, significa (por el propio valor del nombre) "aquello que es inherente al propio "ente" con su mismo "nacimiento" u origen; ahora bien, no - puede haber nada que sea más inherente, desde el propio nacimiento u origen, al "ente" que su constitutivo o esencia: por ello, solemos hablar indiferentemente de la "esencia" o de la "naturaleza" del hombre. Sin embargo, hablando con toda propiedad, suele establecerse alguna distinción de aspectos, de suerte que (por más que se trate de la misma cosa), hablamos más bien de *"esencia"* en el sentido de *"constitutivo*

*de la cosa"*, mientras que reservamos el nombre de *"naturaleza"* para referirnos al. *"principio de operaciones"* (puede verse la tesis sobre la "substancia").

**72.- Divisiones de la esencia**. La esencia puede ser: a) "actual" o "existente": que existe "en acto"; "puramente posible": que no existe "en acto", pero puede existir.

*"posible, en sentido precisivo":* que puede existir, exista o no "en acto" (corresponde, como se ve, al "ente, en sentido nominal").

**73.-** b) *"Física"* y *"metafísica";* división que, a su vez, puede concebirse en un doble sentido:

α) *"física":* la esencia que existe "en acto";

*"metafísica":* la esencia "puramente posible" (sentido menos frecuente);

β) *"física":* la esencia, en cuanto que se comporta, o se puede comportar *"a parte rei", con independencia de la consideración de la mente*. Así, la esencia física del hombre es el cuerpo y el alma. A propósito de ella, solemos expresarnos así: Pedro tiene alma y cuerpo;

*"metafísica":* la esencia, *"en cuanto sometida a la "precisión" de la mente*, o en otras palabras, *"en cuanto que es concebida por la mente mediante conceptos abstractos"*, de los cuales, uno es "común", por el que coincide con otras cosas y otro *"diferencial",* por el cual difiere de estas últimas.

Y puede ser:

*"En sentido estricto":* si tales conceptos se distinguen perfectamente entre sí. Así, la esencia expresada mediante el género y la diferencia específica. En este sentido, la "esencia metafísica" de hombre es "animal racional". A propósito de ella, nos expresamos así: "Pedro "es" animal racional".

*"En sentido amplio":* si dichos conceptos se distinguen entre si solo *imperfectamente*. Así, la esencia de "substancia", expresada mediante estos conceptos: "ente por sí".

**74.- Propiedades de las esencias.** Suelen enumerarse: la eternidad, la necesidad y la Inmutabilidad.

a) *La "eternidad",* que puede considerarse de: tres clases:

α) *"positiva":* consiste en que "algo existe desde toda la eternidad ("ab aeterno") y para siempre ("in aeternum")", es decir, no ha tenido principio ni tendrá fin. Esta clase de eternidad no la poseen las esencias de las cosas creadas, porque, de hecho, comienzan a existir (directamente, la "esencia singular o individual", y, mediante ella, la esencia "universal y absoluta");

β) *"negativa":* consiste en que "nunca repugne que algo exista, y siempre sea posible". Esta clase de eternidad la tienen todas las esencias, como bien se puede echar de ver;

γ) *"ideal U objetiva":* consistente en que "desde siempre sea verdad que algo sea lo que es". También esta clase la tiene cualquier esencia, en cuanto que desde toda la eternidad es conocida por el entendimiento divino, y para él es verdad que dicha esencia es lo que es.

**75.-** b) La *"necesidad" que puede ser doble*:

α) *"absoluta":* consiste en que "*algo, de modo absoluto y en cualquier hipótesis que se considere, no pueda no existir*", debiendo, por tanto, existir siempre. Esta necesidad no la poseen las esencias de las cosas creadas, que son *"contingentes",* es decir, pueden no existir (es evidente que la esencia "singular" o "individual" no tiene esta necesidad; pero tampoco la tiene la "universal" o "absoluta", que no existe sino mediante la "singular");

β) *"hipotética":* consistente en que *"algo no pueda no ser lo que es*", o no pueda constar de otras notas o constitutivos; o bien, *"en el supuesto de que exista, no pueda no existir"*. Esta necesidad es propia de cualquier esencia, porque toda esencia está sometida a la ley del "principio de contradicción", que es evidentemente el fundamento de esta necesidad hipotética que consideramos. De aquí que, si quitamos o añadimos alguna nota a la esencia de hombre, ya no tenemos una esencia humana, sino otra cosa.

**76.-** c) *La "inmutabilidad" puede ser asimismo de dos clases*:

α) *"física":* que consiste en que "algo no pueda fallar o dejar de existir". Tampoco esta propiedad la tienen las esencias de las cosas creadas, y ello es evidente (v. lo dicho acerca de la necesidad "absoluta"); o en que "algo no pueda sufrir mutación alguna, ni siquiera accidental". No la tiene la esencia "singular o individual" de la cosa creada, porque toda cosa creada, en cuanto "perfectible", puede sufrir mutaciones "accidentales" (v. la tesis de los "accidentes"). Pero, en cambio, la esencia "absoluta y universal" puede decirse que posee tal inmutabilidad física, en cuanto que, al estar liberada de todas las individuaciones en el estado de "abstracción" en que se encuentra, no está sujeta al menos, próximamente a mutaciones, ni a los cambios de tiempos, lugares, etc. Así, hemos de decir que la esencia humana, en cuanto tal, "el hombre, en general", no camina ni está sentado, no está alegre ni triste, no nace ni muere, etc.

β) *"metafísica":* consistente en que "algo no pueda mudarse " en llegar a ser otra cosa, *en otra cosa*". Esta inmutabilidad sí que ha de tenerla cualquier esencia, ya que toda esencia está sometida a la ley del *"principio de contradicción",* que es el fundamento de semejante inmutabilidad metafísica

## *Articulo III*

## *La existencia*

**77.-** *“Existencia"* es un termine abstracto derivado de "existere" (en latín: "existir"). Ambas son nociones primitivas, que no necesitan explicación. De la "existencia" tenemos intuición en nuestra experiencia interna, en la cual nos experimentamos como existentes, y experimentamos igualmente que en nosotros comienzan a existir, en un momento dado, multitud de actos de pensamiento, volición, sentimiento, etc, que anteriormente no existían.

Pero podemos declarar dicha noción, a) *lógicamente*, diciendo que es *"aquello que responde a la pregunta: "¿existe la cosa?"* (del mismo modo que podemos declarar

lógicamente la "esencia" diciendo de ella que es lo que responde a la pregunta: "¿qué es la cosa?"); b) *ontológicamente, mediante la negación de su opuesto*, y así decimos que "existe" aquello que ya no es un "puro posible", o que ya "no existe sólo en sus causas" (es decir, virtualmente), sino que de ellas ha pasado a la realidad, o que ya "no es la nada", sino que ya es algo en el orden de la naturaleza.

**78.-** Así que, *de modo descriptivo*, podemos definir de este modo la "existencia": *"aquello por lo que formalmente algo es o se constituye fuera de sus causas fuera de la "nada", fuera del estado de pura posibilidad, y ello de manera última y completa"*.

*"Aquello por lo que formalmente":* no en el orden de la causalidad eficiente, ya que la "causa eficiente" es aquello por lo que algo se constituye existente (es decir, por una acción); sino "al modo de la forma", casi por una información, del mismo modo que la humanidad es aquello por lo que formalmente el hombre se constituye hombre.

*"De manera última y completa":* en este sola) sentido: en cuanto que la existencia es aquello, puesto lo cual, *"ya no se requiere nada más"* para que algo esté de manera definitiva y completa, fuera de sus causas, fuera de la "nada", fuera del estado de posibilidad, *ya sea que (con prioridad de naturaleza) se requiera algún otro elemento, ya sea que no se requiera nada más* (pero esto es una cuestión discutida, de la que trataremos en la tesis sobre la distinción entre la esencia y la existencia).

**79.-** Hasta aquí, todos los "escolásticos" están concordes, a cualquier escuela que pertenezcan. Ahora bien, si planteamos la cuestión en el sentido de si la "existencia" es, además, "acto", en sentido verdadero y pleno; es decir, *"una entidad real y física",* que, al ser recibida en otra (la esencia = "potencia"), constituya a esta última existente, o lo que es equivalente, si dicha realidad o "actualidad" mediante la cual algo se sitúa fuera de sus causas y del estado, de pura posibilidad de manera completa, *"se deriva de alguna entidad"* (acto) que comunique a la cosa dicha actualidad completa, entonces hemos de decir que se trata de una cuestión discutida, de la cual será mejor que nos abstengamos por ahora, como quiera que, al comienzo de la Metafísica, lo que debemos procurar es proponer las nociones que son comunes y verdaderamente fundamentales,

**80.-** Por la misma razón, con todo cuidado hemos de procurar evitar aquellas definiciones de*,"existencia"* (y por tanto, de "ente"), que supongan una u otra interpretación sistemática (en consecuencia, disputada).

Así, la siguiente definición: "el acto por el que la esencia se constituye real" (paralelamente, "ente": "aquello cuyo acto es el 'ser'), si el "acto" se toma en sentido pleno y verdadero (como entidad real y física, principio de perfección, realmente recibida en otra, qué es la "esencia"), es discutible, puesto que también lo es el que la existencia sea un "verdadero acto".

Otro tanto hay que decir del término "ser", con que suele designarse la "existencia" (sobre todo, en la escuela "tomista"); si con el, término citado se trata de designar un "acto" en sentido verdadero, es cuestión discutible; si, en cambio, se utiliza como simple sinónimo de "existencia", sin prejuzgar para nada el problema ulterior de si también es "acto", entonces puede utilizarse por todos.

Lo mismo habría que decir, en sentido contrario, de la siguiente definición de "existencia": "la mera actualidad o realidad de la cosa"; porque, si se entiende de manera que se prejuzga, además, que "no sea acto" o que "no se derive de un acto realmente distinto",

se está dando por supuesto un sistema (el que niega la distinción real entre la esencia y la existencia), y por la misma razón que antes, debemos prescindir, por el momento, de ella.

**81.- Escolio.-** *La esencia y la existencia en el "Existencialismo".* Las nociones de "esencia" y de "existencia", así como la relación existente entre ambas, han recibido un cambio tan profundo por la llamada "filosofía existencial", que no es posible hallar ni siquiera un sentido analógico en el que puedan coincidir con el sentido tradicional o escolástico de las mismas. Más bien hemos de decir que se trata de un verdadero sentido equívoco, ya que la semejanza o identidad es puramente verbal.

a) En estos filósofos prevalece el lenguaje y la consideración de la "existencia"; en cuanto a la "esencia", o prescinden de ella por las buenas, o la hacen "dependiente de la existencia", del modo que intentaremos explicar.

b) La "existencia" no la conciben como mera "actualidad" o "realidad" de una cosa, ni como "acto por el que cualquier cosa es real" (sentido utilizado en la filosofía escolástica, conforme a las diversas escuelas), sino como un "acto completamente especial": "aquel por el cual el hombre único ser entre los demás seres del mundo se determina así mismo (se autodetermina)". Entonces, "existir" significa "la subjetividad propia de la condición humana". Todas las demás cosas, en lugar de decir que "existen", más bien hay que afirmar de ellas que "son": las cosas "son", el hombre "existe" (Sartre).

En otras palabras, el hombre no es como las demás cosas, que reciben su propio "ser" ("esencia") desde el comienzo de sí mismas, y lo reciben formado y determinado de antemano desde fuera; sino que "se hace" a sí mismo con su libertad y con su opción personal, eligiendo entre las innumerables posibilidades que tiene delante de sí. Más aún, de esta forma, no sólo se determina a sí mismo, sino que imprime su propia determinación al mundo que le rodea, estructurando personalmente toda la jerarquía de valores.

c) Consecuencia de todo ello es que eliminan por completo la "esencia", o la consideran absorbida en la "existencia".

α) En primer lugar, movidos por un sentimiento de rechazo explicable como reacción contra el "idealismo" (en lo cual Kierkegaard había ido por delante), que viene a concebir las "esencias" como abstractas, con evidente desprecio y detrimento de los "individuos".

β) Porque, para ellos, el concepto de "esencia" está viciado de antropomorfismo; pues es propio del hombre, en la ejecución de todas sus construcciones, prefijarse un tipo o modelo, al que debe después acomodarse (Heidegger).

γ) Por último, y sobre todo, porque el hecho de tener una "esencia" predeterminada, a la cual el "ente" debe acomodarse en su - modo de ser y de obrar, lesiona la libertad y la dignidad del hombre (Sartre).

De aquí el lema que suele utilizarse como expresión de la doctrina existencial: *"la existencia precede a la esencia"*, cuyo sentido, sin embargo, no es el mismo entre los diversos filósofos de esta tendencia.

## *Articulo IV*

## *La nada*

**82.-** Una vez que hemos expuesto la noción de "entes", tenemos que tratar de su opuesto, la "nada", que es la negación del "ente", y también hemos de tratar del "ente de razón", que no es "ente", pero se concibe a manera de "ente", y por ello, viene a ocupar un lugar intermedio entre el "ente" y la "nada".

**83.-** *La "nada" o "no-ente"* es sencillamente la negación del "ente"; en consecuencia, tantas serán las clases de la "nada" cuantas son las del "ente". Así tenemos:

1.- La *"nada" que se opone al "ente", en sentido participial: la "negación de la existencia".* Algunos le dan el nombre de "nada, en sentido positivo".

2.- La *"nada" que se opone al "ente", en sentido nominal*: la "negación de la posibilidad o de la esencia". Algunos le dan el nombre de *"nada, en sentido negativo".*

Tanto la "nada de existencia" como la de "esencia", puede ser total negación del "ente" o solamente *"parcial".* Es *"total",* si se niega, la "existencia" o la "posibilidad" de *todos los entes*; algunos le dan el nombre de *"nada, en sentido absoluto";* es *"parcial",* si se niega la "existencia" o la "posibilidad" de "algún" ente, o de "algún orden de entes". Algunos la denominan "nada, en sentido relativo".

**84.-** La *"nada, en sentido relativo"* puede ser: a) o la negación, sin más, de algún ente: la negación de Pedro como existente; b) o la negación de algún ente (o perfección) en algún sujeto.

Esta segunda, a su vez, puede ser: *a')* o la negación de una perfección *"no debida" al sujeto*: *"mera carencia";* p. e., la negación de la vista en una piedra; *b')* o la negación de una perfección *"debida" al sujeto: "privación", propiamente dicha*; p. e., la negación de la vista en Pedro.

**85.-** *No pocos filósofos modernos niegan* que se pueda concebir la "nada", pues según ellos sería algo contradictorio. En efecto siguen razonando, siendo el "ente" el objeto del entendimiento, no podrá pensar aquello que no es "ente", o, si llega a pensarlo, pensará como "ente" lo que no es "ente". Además, el pensamiento mientras intenta apartar o negar el "ente", no puede negarse a sí mismo, ni tampoco puede negar la realidad del sujeto pensante, ni las nociones concretas de espacio y tiempo en que dicho pensamiento se desarrolla.

De aquí que el concepto de *"creación",* en cuanto producción "a partir de la nada", ha de ser rechazado. Así, Cousin, Spencer, Bergson.

**86.-** Pero: a) Del hecho de que el objeto del entendimiento es el "ente", no se sigue que no pueda concebirse lo que no es "ente", sino únicamente que no puede concebirse *"sin ninguna relación al 'ente"*, y que debe, por tanto, "imaginarse como 'ente'". Y esto es lo que ocurre con el pensamiento de la "nada".

Pues hemos de pensarlo por referencia al "ente", toda vez que, una vez concebido el "ente", *lo negamos mediante un nuevo acto*, y además tal negación *frecuentemente la imaginamos a modo de "ente"* (formando, a su propósito, un "ente de razón"), en lo cual,

no se da ninguna falsedad, pues *de ninguna manera afirmamos que sea "ente"* lo que no lo es:

b) El hecho de que el pensamiento no pueda auto-negarse, nada viene a demostrar en contra de la idea de la "nada, en sentido absoluto", y ni siquiera en contra de la idea de la "nada, en sentido relativo", como no sea la nada del pensamiento mismo. Además, ningún absurdo hay en la hipótesis que podría idear el que pensase de sí mismo como no existente; es decir, si Dios no le hubiese dado la existencia.

c) Ciertamente, es imposible la idea de la "nada, en sentido absoluto"; es decir, la "nada" de la existencia y de la posibilidad, referente a todo "ente", incluso Dios, pues al menos Dios, en cuanto "ente necesario", debe existir.

d) Igualmente absurda es la idea de una "nada" "a partir de la cual" Dios ha podido crear el mundo (Bergson), sino que una "nada" semejante, unida a tal idea de la creación, no es posible hallarla en ningún rincón de la Filosofía Escolástica.

## *Artículo V*
## *El ente de razón*

**87.-** *Podemos definir el "ente de razón"* de la siguiente manera: *"aquello que sólo en la mente puede existir de modo objetivo".*

*"De modo objetivo":* es decir, a modo de objeto conocido. Así, la especie "hombre", el género "animal"; las tinieblas, concebí das como entidad de alguna clase.

Decimos: "de modo objetivo", porque hay otros modos, además, de existir en la mente, que no constituyen "el ente de razón" propiamente dicho; a saber:

*"De modo efectivo":* lo que "es producido" por la mente: así, cualquier acto de pensamiento (simple aprehensión, juicio, raciocinio, una obra de arte realizada por la mente.

*"De modo subjetivo, o inhesivo":* lo que existe en la mente, con la "inherencia" propia del accidente al sujeto correspondiente. Así, otra vez, los mismos actos de pensamiento, pero considerados ahora en cuanto inherentes, a la mente como accidentes que son (pues son vitales), y cualquier ciencia (pues es un "hábito").

Salta a la vista que estas dos cosas -lo que está en la mente "de modo efectivo" o "de modo subjetivo"- son verdaderos "entes" reales (es decir, son "actos psicológicos"), y por tanto, no se oponen, en modo alguno, a la noción de "ente"; mientras que; por el contrario, la noción de "ente de razón", según se utiliza en Filosofía, se muestra verdaderamente opuesta al "ente real".

*De nuevo, el existir algo en la mente "de modo objetivo*" - puede ser de dos maneras:

a) *de forma que exista, o pueda existir también fuera de la mente*. Y así, Pedro, conocido por la mente como existente, existe, desde luego, de modo objetivo en la mente (pues por ella es conocido) pero al mismo tiempo existe "fuera de la mente". Y también Pedro, conocido por la mente como "puro posible", existe de modo objetivo en la mente (por la misma razón que antes), pero a la vez "puede existir fuera de la mente";

b) *de forma que no pueda existir fuera de la mente*: como la especie "hombre", un género, las tinieblas, etc. Y esto es lo que constituye el "ente de razón" *en sentido estricto*. De aquí, su definición "aquello que sólo en la mente puede existir, de modo objetivo".

Por tanto, hay que procurar mantener todas las palabras de que consta la definición,

α) pues, si omitimos la expresión "de modo objetivo", tenemos una definición que se puede extender a "entes reales", como son los "actos" y "hábitos" de la mente;

β) si omitimos/la palabra "sólo", la definición se extiende a todos los ""entes reales";

γ) si, en lugar de decir "puede existir", decimos "existe", entonces la definición contiene los "posibles reales que no tienen existencia actual en sí mismos" ("meros posibles").

**88.- División del "ente de razón".** Se divide en:

1.- "*Ente de razón fundado*", o "con fundamento en la realidad"

2.- "*Ente de razón no fundado*", o "sin fundamento en la realidad", p. e., una quimera, un círculo cuadrado… Lo cual ni siquiera "de modo objetivo" puede existir, como tal, en la mente, sino sólo en razón de los términos componentes.

**89.- El "ente de razón con fundamento en la realidad"** se divide en:

a) negativo: una negación o carencia, concebida a manera de ente: la "nada", el vacío, las tinieblas;

b) privativo: una privación o carencia, concebida a manera de ente: la ceguera, en el caso de Pedro.

c) relativo: aquello que es concebido por la mente a modo de relación, no siendo realmente tal relación. Así, las relaciones entre el "ente existente" y el "posible":

α) relaciones fundadas en la primera operación de la mente: la relación de "especie", "género", etc.

β) relaciones fundadas en la segunda operación de la mente: la relación de "sujeto", "predicado";

γ) relaciones fundadas en la tercera operación de la mente: la relación de "antecedente", "consecuente", "medio".

**90.-** Ha de advertirse que la "*negación*" no por eso simplemente es "ente de razón", sino que lo es "si se concibe a modo de ente", lo que no deja de ocurrir con gran frecuencia, debido a la inclinación de nuestro entendimiento a concebir a modo de "ente" aquello que no lo es. Así, el solo hecho de "que Pedro no tenga vista, o carezca de ella", no es ningún "ente de razón", sino la "mera ausencia de un ente" (la vista, en este caso concreto); por tanto, si digo: "Pedro no tiene vista, o carece de ella", no estoy forjando ningún "ente de razón". Ello ocurriría si el hecho de que Pedro no - tiene vista, yo lo pensara imaginando que en los ojos de Pedro está presente una cualidad, que es la ceguera, y entonces afirmara: "La - ceguera está en los ojos de Pedro", "Pedro tiene ceguera", etc.

**91.-** El uso que el entendimiento humano hace del "ente de razón", es muy frecuente; gracias a él, es capaz de concebir la semejanza de las cosas, y las esencias, tanto específicas como genéricas (forjando así los "universales", que no son sino "entes de razón con fundamento en la realidad); las negaciones también las concibe, así como se da a sí mismo un buen número de explicaciones, recurriendo a este artificio. De aquí la importancia que tiene distinguir bien, en semejante modo de concebir, qué es lo que se debe a la mente y qué es lo que corresponde a la cosa en sí, ya que los errores sobrevienen cuando se toma por "ente real" lo que no es más que un "ente de razón".

**92.- Escolio.** Sentido del término "es".- Con el término "ente" tiene una gran afinidad el término "es"' Dicho término es, por sí mismo, una forma verbal, y por tanto, siempre se utiliza formando parte de un "juicio". Los diversos sentidos o significados que puede tomar, se recogen a continuación:

A) *En los juicios en que no existe predicado* (Dios "es", Pedro "es"):

*Afirma la existencia del sujeto*, ya sea real (Dios "es" = Dios existe), ya sea forjada por la mente (la ceguera está en Pedro = se concibe como existente).

(N. B.- Hay que notar qué en español, para esta clase de juicios, sólo se utiliza el término "es" en un lenguaje técnico-filosófico; fuera de este caso, se utiliza siempre el término "existe": "Dios existe", en lugar de "Dios es'.

B) *En los juicios en que existe predicado*:

<table>
<tr><td rowspan="4">Significa la identidad del sujeto y del predicado en la proposición.</td><td>1.- como “no afirmaba (meramente representada): el número de las estrellas es par.</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="3">2.- como “afirmaba” (y por tanto expresa, a la vez, en “asentimiento” o la “adhesión” del ánimo a algo ya pensado.</td><td>a) ya sea como “forjada por la mente”: “la ceguera es mala”</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">b) ya sea como “real” (y por tanto, connota en su significado, de algún modo, la existencia”</td><td>α) o “posible”: “Pedro, considerado como posible es racional.”</td></tr>
<tr><td>β) o “actual”: “Pedro, considerado como existente es racional”.</td></tr>
</table>

## CAPITULO II

## VALOR OBJETIVO DEL CONCEPTO DE "ENTE".

**93.- Nexo.-** Hecha ya la declaración del concepto de "entis", es urgente demostrar que no se trata de una pura ficción, sino de algo "*real*"; de lo contrario, toda la ciencia Metafísica en cuyos umbrales nos encontramos, no sería una ciencia "de cosas", como hemos afirmado, sino "de concepciones mentales". La cuestión que esto origina es, por tanto, acerca del *"valor objetivo del concepto de 'ente".*

**94.-** *El valor objetivo* de un concepto consiste en que "se verifique en las cosas lo que es exhibido por dicho concepto". En consecuencia, la noción o el concepto de *"hombre"* tendría valor objetivo, si lo que exhibe el concepto correspondiente; es decir, su contenido, se verifica en la realidad; en otras palabras, es en la realidad alguna cosa que sea "animal racional".

**95.-** Por tanto, a) para que un concepto posea valor objetivo, es suficiente que "aquello que" es exhibido por él (sus notas, o contenido), sea real, se verifique; no se requiere, en cambio, que sea también real *"el modo, como"* se exhiben tales notas, o que se verifiquen de la misma forma qué son representadas en el concepto, o sea, *"de modo abstracto, indeterminado, general y universal"*. Así, el concepto de *"hombre"* se realiza verdaderamente en las cosas porque "de hecho, son 'entes' que son 'animal racional'", si bien es claro que no pueden ser 'animal racional' de la misma manera que dicha noción se representa en el concepto; es decir, "de modo abstracto e in determinado", sino "de modo concreto y determinado" (se trata de "tal" animal racional).

b) Por consiguiente, como quiera que la "verdad", de un concepto se halla ligada por estrecha relación con su "valor objetivo", puede ser *"verdadero"* el concepto sin referir para nada *"el modo como"* la cosa existe; el concepto entonces será "inadecuado", pero no por ello será "falso"; conviene, pues, distinguir bien lo que sigue:

1) La *"abstracción (puramente) precisiva"* es propia:

a') del *"concepto"*, o *"simple aprehensión*", mediante la cual se representa algo (p. e., "el hombre"), y no se representa, si no que se omite otra cosa que se encuentra juntamente con él (la individuación). Y en ello no existe ninguna falsedad, sino tan sólo inadecuación: "en las abstracciones no existe mentira"; y también lo es

b') *del "juicio" con que afirmamos que tal nota se encuentra en la cosa, sin afirmar ni negar* que otras puedan encontrarse en la misma cosa ("Pedro es hombre" = afirmo que Pedro es hombre; pero no afirmo ni niego que Pedro sea además "este" hombre, o que se encuentre en Pedro esta otra nota: la "Petreidad"). En lo cual afirmamos, una vez más, que no existe ninguna "falsedad", sino tan sólo *"inadecuación",* pues "no expreso todo aquello que existe en la realidad".

2) *La "abstracción negativa"* es propia únicamente del juicio con que se niega que en la cosa se encuentra alguna nota; como Si dijera: "Pedro es solamente hombre" = en Pedro no se encuentra más que esta nota: "hombre", y no esta otra: "este" (hombre). En lo cual, desde luego, hay falsedad.

c) Hay que distinguir bien la cuestión acerca del "valor objetivo" de un acto, de la cuestión acerca del "origen psicológico" del mismo, como más adelante se dirá.

**96.-** *Niegan el valor objetivo* del concepto de "ente" los "nominalistas", los "conceptualistas", la "filosofía de la vida" y los "existencialistas" (véase la tesis primera).

**97.-** *En cuanto al modo de probar la materia*: a) Salta a la vista que no puede probarse acudiendo a una "demostración estricta", pues toda demostración, al fin y al cabo, se reduce -en forma directa o indirecta-, a los "principios últimos", que, a su vez, hunden sus raíces en el mismo "ente". Así pues, se prueba más bien mediante una "ostensión", o "mostración".

b) A su vez, esta "mostración" puede establecerse de dos maneras: 1) o mostrando simplemente que el concepto de "ente" que hallamos en nuestra mente, se verifica realmente en las cosas, sea cual fuere el procedimiento por que lo hayamos obtenido; 2) o exponiendo su origen psicológico; es decir, el proceso que hemos debido seguir hasta su obtención. Con lo cual, a la vez se mostraría su valor objetivo, pues si, en fin de cuentas, dicho proceso consiste (como ocurre, en verdad) en una "abstracción" verdadera de las cosas, entonces queda de manifiesto que tiene que realizarse en las cosas, puesto que de ellas se ha abstraído.

**98.-** Nosotros optamos por el primer camino, que es “crítico-metafísico", y más cierto y seguro; el segundo es "psicológico", y por tanto, se sale un tanto de nuestro ámbito, además de ofrecer menor seguridad y certeza. Puede incluso suceder que tengamos certeza acerca del "valor objetivo" de un concepto..., sin que sepamos: "el modo como" lo hemos obtenido. Por eso, es preciso distinguir y separar muy bien ambos aspectos, con el fin de evitar que la inseguridad de uno pueda dar al traste con la certeza del otro.

**99.- Prueba.**

**A)** En cuanto al "ente, en sentido participial": tenemos experiencia (interna) de nuestros pensamientos, de nuestras voliciones, de nuestros sentimientos y de nuestro propio "Yo", y los experimentamos "como existentes realmente". Luego se da algo existente realmente. Luego se da algo que verifica este concepto: "existente realmente". Luego, este concepto tiene valor objetivo.

Por la experiencia externa, hallarnos muchas cosas que existen fuera de nosotros mismos: otros hombres, otros cuerpos, otros vivientes. Luego, en ellos se verifica este concepto: "existente realmente". Luego, este concepto tiene verdadero valor objetivo.

**B)** En cuanto al "ente, en sentido nominal": a') como "todo concreto": "aquello que puede existir": el "puro posible" no es pura "nada", sino verdadero "ente" (potencial), ya que puede existir; por otra parte, el "ente realmente existente" también puede existir; de aquí que, a partir de uno y otro podemos abstraer la noción común: "aquello que puede existir" ("ente, en sentido nominal"); b') como "sujeto" (de tal concreto): "aquello que (puede existir): las cosas que existen realmente (nuestros actos, nuestro "Yo", las cosas externas) son, sin duda, "algo que" existe realmente, ""cosas que" existen realmente, y en fin, "sujetos que" realmente existen.

**100.- Escolio.-** Sentido que tiene la justificación del concepto de "ente" en esta tesis. Podría alguien presentarnos la dificultad de que, con este modo de justificación, no queda justificado "el mismo concepto de ente", pues por el procedimiento que hemos seguido, se muestra que "las cosas existen", pero no "que se dé el concepto o la nota abstracta de ente". Sin embargo, en esta dificultad existe latente una equivocación.

Pues una cosa es preguntar si "lo que es exhibido" en aquel concepto (que se supone y es hallado como algo abstracto en la mente) "tiene su verificación en la realidad" lo cual no es sino la cuestión propia "del valor objetivo" de un concepto, y no puede resolverse de otro modo más que mostrando que las cosas son aquello ("homo", "ente"...) que se exhibe en dicho concepto, o en otras palabras, que existen los "inferiores" de tal concepto (que existen hombres, cosas...), y otra cosa muy distinta es preguntar si "aquel concepto, en cuanto abstracto, está justificado", es decir, "si ha sido abstraído legítimamente", o puede abstraerse rectamente (pues del solo hecho de la abstracción ya me consta, pues no puedo menos de hallarlo en mi propia mente).

En una palabra: una es la cuestión acerca de la "justificación del valor objetivo" del concepto de "ente", la cual únicamente persigue el comprobar si "aquello que" se exhibe en el referido concepto "se verifica en la realidad", sin preocuparse para nada acerca de la naturaleza del modo (o de la abstracción) como se exhibe, y otra es la cuestión acerca de la "justificación adecuada del concepto de 'ente" (= por lo que se refiere a todos sus aspectos; es decir: "aquello que" y "el modo como"), en la cual, por tanto, se contiene un doble elemento: a) "que tenga su verificación en la realidad" (cuestión sobre el valor objetivo); b) "que el modo abstracto como está en, la mente, sea justificado", o se haya hecho debidamente; lo cual no puede tener ningún otro sentido más que éste: "que tiene fundamento en las cosas (pues es evidente que el modo citado no se puede verificar en las cosas), ya sea este fundamento "remoto": el que todas las cosas sean semejantes en el hecho de que pueden existir; ya sea "próximo": el que dicha semejanza pueda estar comprendida dentro de un mismo concepto abstracto = que pueda abstraerse de todas las cosas este concepto abstracto: "ente" ( = que puede existir): Pero esto es proponer ya la cuestión sobre la "unidad" (y la "analogía") del concepto de "ente", que habrá de ponerse en su propio lugar, y no aquí.

## CAPITULO III

## EL PRIMER PRINCIPIO

**TESIS 2.-** ***El primer principio es el llamado "principio de contradicción".***

**102.- Nexo.-** Después de haber sido declarada la noción de "ente", es menester investigar sus propiedades. Así es como se hace en todas las ciencias, que, una vez expuesta la noción del objeto de que van a tratar, comienzan a desarrollar inmediatamente lo relativo a sus propiedades. A igual distancia aproximadamente entre la naturaleza del "ente" y sus propiedades, se encuentran los que podemos llamar *"primeros principios"* del "ente".

Estos, en verdad, no exponen, en sentido estricto, las propiedades del ente, sino algo que le afecta en una mayor intimidad, ni tampoco exponen su naturaleza, sino que la declaran aún más, sobre todo mediante la relación y la oposición que establecen entre el "ente" y la "nada". Por lo cual, en un sentido bastante apropiado, se denominan *"leyes del ente".*

Estos primeros principios son:

*"El principio de identidad":* que enuncia la identidad del "ente" consigo mismo.

*"El principio de contradicción":* que enuncia la oposición irreductible que existe entre el "ente" y la "nada".

*"El principio del medio excluido":* que enuncia que no puede haber nada intermedio entre el "ente" y la "nada".

*El "principio de identidad".* Se enuncia de las siguientes maneras: El 'ente' es el ‘ente’ que es, es"; "todo lo que es, es lo que es"; "lo que no es, no es".

Expone 'la identidad del ente consigo mismo", por lo cual es precisamente él mismo (y no otra cosa). Es la ley del ente "'en cuanto ente", y por tanto,

a) en primer lugar, "*del ente en general*", y así el "ente" es "ente", "que puede existir" (y no nada).

b) en segundo lugar y como consecuencia, "*de todo el ente*", y así Pedro es Pedro (y no Pablo), y en general: A es A.

Tal identidad puede concebirse de dos maneras:

a) *"Como mero hecho":* El ente es ente, Pedro es Pedro, etc., sin ninguna necesidad metafísica de que haya de ser así, de suerte que tal vez pudiera ocurrir de otra manera (y el "ente" pudiera ser "no-ente" y Pedro "no-Pedro"). En tal caso, se daría un juicio meramente "tautológico".

b) "Como un modo de ser esencial y absolutamente necesario en el "ente": El ente necesariamente es ente; Pedro necesariamente es Pedro. Lo cual no tiene ninguna otra explicación para nuestro entendimiento humano más que la siguiente: "el ente es ente de tal manera que no pueda no ser él mismo, y ser otra cosa". "Pedro de tal manera es Pedro que no puede no ser Pedro". Pero esto es ya el "principio de contradicción". Por tanto, parece que debemos decir que "el principio de identidad", concebido de esta manera completa, coincide con "el principio de contradicción".

**103.- El "principio de contradicción".** Se enuncia así: "El ente, en cuanto ente, no puede ser "no-ente". "El ente no puede ser, al mismo tiempo, "no-ente". "Es imposible que lo mismo al mismo tiempo sea y no sea".

Pone, pues, de manifiesto *"la oposición irreductible entre el "ente"* y el *"no-ente",* o la *"nada".* El "ente" no puede ser la "nada", y la "nada" no puede ser "ente". En lo cual igual que antes se significa no el “mero hecho" de que el "ente" no sea la "nada", sino la "necesidad metafísica", la imposibilidad absoluta de que el "ente" sea la "nada".

**104.-** Dicha oposición parecería poderse expresar suficientemente mediante la fórmula: "el 'ente' no es 'no-ente". O bien: "el 'ente' no puede ser 'no-ente". Sin embargo, dado que esta oposición compete al "ente en cuanto ente", es "ley del ente en cuanto ente", y por tanto, ley universal que comprende todas las cosas, puesto que todas las cosas son "ente": es, pues, ley "de todo ente". Sin embargo, tal contracción o determinación de esta ley universal a las cosas particulares, no parece quedar suficientemente prevista en aquella fórmula general, porque así parecería que cada cosa, a) o sólo negaba no ser "nada", o b) por el extremo opuesto, negaba todo lo que es "no-ente"; sentido que es evidentemente falso.

Así, no cabría decir, aplicando semejante fórmula: "Pedro (que es) existente no puede 'ser 'no-existente"; "un joven no puede ser 'no-joven"; "el sabio no puede ser 'no-sabio"; pues Pedro, que existe; puede no existir (cesando sencillamente en la existencia); el que ahora

es joven, puede ser después viejo, y el que es sabio en biología puede ser 'no-sabio' en astronomía. Por todo ello, se ve la necesidad de agregar alguna limitación mediante la cual se torne posible la aplicación del principio a las causas particulares; limitación que Aristóteles expresa mediante la partícula **εάμα**= juntamente, bajo el mismo aspecto, "en cuanto..." (en sentido reduplicativo); que, en términos de temporalidad equivale a: "al mismo tiempo".

**105.-** Y de esta forma tenemos la formulación completa del principio: *"El ente, en cuanto ente, no es 'no-ente"*. *"Es imposible que una misma cosa al mismo tiempo sea y no sea".*

Aplicando, pues, lo explicado a los casos precedentes:

"Pedro, en cuanto existente (= mientras existe), no puede no existir". "Un joven, al mismo tiempo que es joven, reo puede ser viejo". "El sabio, en la ciencia que es sabio, no puede ser 'no-sabio".

**106.- Corolarios.** 1.- Por tanto, si es cuestión de predicados esenciales:

a) La expresión "al mismo tiempo" (u otra equivalente) puede y debe suprimirse. La razón es que, siendo esencial al sujeto, le conviene siempre, y por tanto, su negación le repugnará siempre y de modo absoluto, sin ninguna limitación de tiempo o de cualquier otra circunstancia.

b) más aún, como quiera que es esencial al sujeto, se da por supuesto que se encuentra incluido en él; por tanto, una vez puesto el sujeto y sin que se le añada expresamente el predicado, puede enunciarse inmediatamente la repugnancia de la negación de dicho predicado con el sujeto en cuestión. Así: "El hombre no puede ser racional y 'no-racional" (y ello siempre y de modo absoluto, sea al mismo tiempo, sea en tiempos distintos). Y su equivalente: "El hombre no puede ser 'no-racional'"

**107.-** 2.- De lo dicho, se deduce, sin más, que un predicado puede recibir una aplicación doble del principio de contradicción, según que sea o no algo esencial al sujeto. Así, por ejemplo, si se trata del predicado: "existente": a) en Dios, a quien es esencial existir, puede y debe suprimirse la expresión "al mismo tiempo", o cualquier otra que reduplique al sujeto con la forma, ya que, siendo así que existe necesariamente el sujeto (Dios) está ya con la forma (existir), y por tanto, siempre y en cualquier hipótesis repugna que Dios no exista, del mismo modo que siempre y en cualquier hipótesis, repugna que el hombre no sea animal racional. Y así decimos simplemente: "Dios no puede existir y no existir"; o, en forma aún más abreviada, conforme a la norma que acabamos de dar: "Dios no puede no existir".

b) Por el contrario, en todos los demás "entes", el predica do "existir" es accidental. En ellos, pues, la aplicación del principio de contradicción se somete a la norma mencionada; es decir, la negación de la existencia únicamente repugna al sujeto "si" y "en cuanto que" tiene existencia Así, decimos rectamente: "Pedro no puede existir y, al mismo tiempo, no existir"; pero no es correcto: "Pedro no puede existir y no existir", sin más, o bien: "Pedro no puede no existir", por la misma razón.

**108.-** Ahora bien, si el predicado es "ente", entonces tenemos que distinguir entre ente "en sentido participial" y ente "en sentido nominal":

El ente "en sentido participial" es el ente que existe "en acto"; es, pues, un sujeto que posee, "en acto", la existencia; por tanto, a él se ha de aplicar cuanto acabamos de decir acerca del predicado "existente", y así, de Dios únicamente vale la formulación absoluta: "El ente no puede ser 'no-ente "; "el existente no puede ser 'no existente"; de los demás, en cambio, solamente vale con la expresión restrictiva: "el ente, 'en cuanto que' es ente, no puede ser 'no-ente"; "Pedro, 'en cuanto que' es un sujeto que tiene existencia (= mientras la tiene, al mismo tiempo que la tiene), no puede ser 'no existente'".

El ente "en sentido nominal" es "aquello que puede existir". Ahora bien, esto lo tienen esencialmente todos los entes, incluso los creados (con dependencia y por participación de Dios). La idea es que en todos ellos: tanto en Dios como en las criaturas, la oposición es absoluta entre la negación de la forma y el sujeto, y en consecuencia, la fórmula conserva toda su validez, sin restricción alguna: "el ente no puede ser 'no-ente"; "Pedro no puede ser 'no-ente" (en sentido - nominal) "que no puede existir"

**109.-** De lo expuesto, se deduce también qué opinión ha de merecernos la famosa formulación de Parménides: "el 'ente' no puede no ser". Vemos que es deficiente, pues no pone la necesaria limitación, de modo que, tal como suena, sólo es aplicable a Dios. Los demás "entes" no pueden no ser, si no es con la restricción: "mientras tienen ser", "mientras existen". Nada de particular tiene que, a partir de dicha fórmula, Parménides diera el salto al "panteísmo".

**110.-** De modo semejante, se pone de manifiesto la arbitrariedad con que Kant procedió al reprochar a los escolásticos el que, mediante la expresión "al mismo tiempo", dieran al traste con el valor absoluto del principio de contradicción, reduciéndolo al orden temporal, de suerte que, en un momento dado, repugnaba al sujeto, pudiera después convenirle; lo cual es totalmente falso, cuando se trata de predicados esenciales, conforme a lo afirmado más arriba. Pero de ninguna manera el principio de contradicción queda reducido al orden temporal mediante dicha expresión, sino que más bien "se extiende" a dicho orden. La coincidencia en el mismo tiempo no es sino un caso particular de la coincidencia general que se expresa en la fórmula general mediante la expresión "en cuanto" o "en cuanto que" (en sentido reduplicativo), de modo que aquello que, en otros órdenes es "según" o "bajo el mismo aspecto", en el orden temporal, conforme a su propia peculiaridad, se convierte en "al mismo tiempo" o "al mismo tiempo que".

**111.- Principio del medio excluido.-** Se enuncia de la siguiente manera: *"Cualquier cosa, o es, o no es"*. O bien: *"Entre el ser y el no ser de la misma cosa, bajo el mismo aspecto, no cabe un tercer elemento".* Por eso se llama también: *"principio del tercio excluido"*, y *"principio de distinción".*

Enuncia, por tanto, que no se da término medio entre el "ente" y el "no-ente", de forma que sea imposible concebir algo que no sea "ente" ni "no-ente" ("nada"), sino que, por el mismo hecho de no ser "ente", habrá de ser "nada". O, bajo el aspecto lógico: "Cualquier cosa ha de ser o afirmada o negada de cualquier otra". "No puede afirmarse y negarse lo mismo de la misma cosa bajo el mismo aspecto".

Esto es evidente en razón de la naturaleza misma de la oposición que existe entre el "ente" y el "no-ente". La cual consiste precisamente en que la negación de un extremo ("ente") lleve consigo (por definición y naturaleza) la constitución o posición del otro miembro ("no-ente"); es decir, sea el mismo segundo miembro: esto es, sin más, la negación del primero, en cuanto que la negación del "ente" es, por el mismo hecho, por propia definición y naturaleza, "no-ente". Luego, aquello que no sea el primer miembro

("ente"), por ello mismo habrá de ser el segundo ("no-ente"): el no ser del primero es el ser del segundo.

Podemos también probarlo por reducción al absurdo. Pues si se diera un tercer elemento que no fuera "ente"" ni "no-ente", se seguiría que de él habría de afirmarse y negarse lo mismo según el mismo aspecto,'es decir: "no-ente". Habría de afirmarse "no-ente", porque partimos del supuesto de que no es "ente"" (pues no es el primer miembro), y habría de negarse "no-ente", porque igualmente partimos del supuesto de que no es "no-ente" (pues tampoco es el segundo miembro).

Todo esto podemos confirmarlo comparándolo con otro género de oposición en que ciertamente se da un término medio: los "contrarios". Entre lo blanco y lo negro puede haber algo que no sea ni blanco ni negro (por ejemplo, lo verde). Lo cual es así porque el no ser blanco, o la negación de lo blanco no constituye la esencia de lo negro, y por ello, negado lo blanco, no se pone automáticamente lo negro; es decir, aún cabe negar lo negro, puesto que "ser negro" no es formalmente "no ser blanco", sino otra cosa. Esta "otra cosa" puede ser concebida como un "ente positivo", al que ciertamente sigue la negación de lo blanco, lo cual tal vez no ocurra necesariamente por el hecho de que no se dé lo blanco, y por tanto, cabe concebir un tercer elemento, del que también se siga el "no ser" de lo blanco. Pues, según dijimos antes, el "no ser" de A sigue al ser de otro "ente", pero no precisamente de este "ente" B, sino quizás de otros: C, D, etc. Mientras que aquí, por el contrario, el "no ser" de un extremo ("ente") es el "ser" del otro ("no-ente"), y por tanto, la. negación de uno no se tiene más que por la posición del otro, o lo que es lo mismo, no puede darse la negación de uno sin que, por el mismo hecho, se ponga el otro, y en consecuencia, no puede concebirse la ausencia simultánea, o la negación de uno y otro.

**112.-** Enunciados los anteriores principios del "ente", establecemos ya la cuestión sobre la primacía de los mismos, en el sentido que vamos a explicar en la tesis.

"Principio" es aquello de lo cual una cosa procede, de alguna manera; o bien: aquello a partir de lo cual una cosa ""es", se hace pies conocida.

Por tanto, un principio puede ser de dos clases:

a) *Principio "ontológico":* el cual, a su vez, puede ser:

α). Aquello a partir de lo cual una cosa ""es"; por ejemplo: los elementos constitutivos de una cosa (la "causa material" y la "causa formal"). Así, en el hombre, el alma y el cuerpo. También se llaman principios "intrínsecos" de la cosa, o ""principios de ser".

β) Aquello a partir de lo cual una cosa "se hace"; es decir: aquellas entidades que de alguna manera influyen en la existencia de la cosa: la "causa eficiente", la "causa final", la "causa ejemplar". Se llaman también principios "extrínsecos".

b) Principio "lógico": aquello a partir de lo cual una cosa es conocida. Es decir: alguna proposición de la que proceden otras proposiciones o conocimientos. Así, de la siguiente proposición: "El "ente" que existe de manera contingente, ha de tener una causa" (que es el principio de "causalidad"), llegamos a este otro conocimiento: Dios existe. (La noción de "principio" se desarrollará con mayor amplitud en la tesis sobre las "causas").

**113.-** Es evidente que el "principio de identidad", el de "contradicción" y el del ""medio excluido", son principios "lógicos", pues son unas proposiciones que enuncian algo acerca del "ente", y de las cuales proceden otros conocimientos, del modo que vamos a declarar en la tesis.

Sin embargo, son proposiciones o juicios que enuncian o expresan algo acerca del "ente" es decir, tal como ya hemos dicho, el principio de "identidad" expresa la identidad del "ente" consigo mismo; el de "contradicción", la oposición irreductible entre el "ente" y la "nada'", y el del "medio excluido", el carácter inmediato de tal oposición. Ahora bien, todos ellos tienen una fortísima proyección *"ontológica",* en cuanto que se fundan en la naturaleza misma del ""entis" en su oposición a la "nada"". Por tanto, son ciertamente principios "lógicos", pero que enuncian *"algo ontológico".* Por ello, se de nominan también *"leyes del ser".*

Así pues, cuando decimos que tales principios dimanan o proceden del "ente", hemos de entenderlo en el sentido de que "los principios mismos", como tales, no minanan del "ente", sino que "lo mismo que" ellos enuncian, es lo que dimana del "ente". Decimos que ellos no dimanan del "ente", porque, en cuanto principios que son, son "pro posiciones"; es decir, al fin y al cabo, algo de carácter "lógico", siendo así que de lo "ontológico" (o sea, del "ente") no puede dimanarlo que es "lógico", sino lo que es verdaderamente ontológico (es decir, la identidad, la oposición a la "nada").

**114.- El primer principio:** es aquel principio que posee alguna prioridad o primacía en algún orden.

Podemos distinguir varias clases de prioridad o primacía:

1) *"Psicológica":* se funda en el hecho de que un principio sea conocido, en el tiempo, antes que todos los demás.

2*) "Lógica"":* que puede, a su vez, entenderse en varios sentidos: a) que sea un principio indemostrable; b) que no se funde en ningún otro, o que a ningún otro se reduzca; c) que todos se conozcan en él; d) que de él se deduzcan todos; e) que haya de suponerse en todo juicio y raciocinio.

3) *"Ontológica":* reside en que aquello que enuncia dicho principio, sea lo primero que se pueda concebir dimanar de alguna manera del "ente", de ;suerte que entre él y la naturaleza del "ente" no exista otra razón intermedia, y, en consecuencia, de él recibe el "en te" cualquier "ente” la firmeza y la consistencia ontológicas; en otras palabras, permaneciendo dicho principio, el "ente" igualmente permanecería, y suprimido el mismo como quiera que fuere, el "ente" se vendría abajo.

**115.-** De las prioridades mencionadas, la "psicológica" (o "cronológica") no reviste particular importancia, al menos en el terreno de la Metafísica.

La prioridad "lógica", por lo que a *"a")* se refiere, no existe, pues hay varios principios que son indemostrables, al menos en forma directa, como el principio "del medio excluido", el principio de "contradicción", el principio "el todo es mayor que cualquiera de sus partes"...; en cuanto a *"c"),* tampoco existe, pues no hay principio alguno en el cual la mente humana pueda conocerlo todo únicamente en Dios, contemplado de modo intuitivo, podremos conocer todas las cosas, pero esta visión no es asequible, por ahora, a la mente humana, y además no tiene razón alguna de principio "lógico"; en cuanto a *"d"),*

tampoco se da, pues para toda deducción hacen falta, como mínimo, dos principios; en cambio, en cuanto a *"b")* y *"e"),* sí que es - posible establecer tal prioridad.

Por, último, la prioridad *"ontológica"* es, desde luego, posible, y de ella, así como de la prioridad "lógica" en los sentidos "b") y "e"), estableceremos la cuestión en la tesis.

**116.- Estado de la cuestión**. Enunciados y declarados estos principios del "ente", podría proponerse, antes de nada, la cuestión acerca del *"valor ontológico"* de los mismos es decir, si constituyen, en verdad, leyes del "ente", o si, en la realidad, el "ente" es idéntico consigo mismo, y se opone a la "nada". Pero esta cuestión, a pesar de su carácter ontológico, se propone y se resuelve en la Crítica, cuya función es justificar los conceptos fundamentales, así como los primeros principios.

Supuesto, por tanto, el valor ontológico de dichos principios, proponemos ahora la cuestión acerca de *"la prioridad de los mismos",* en el sentido declarado en la tesis; es decir:

a) *en sentido ontológico*: si existe algún principio que exponga algo tan fundamental en el "ente", que sea lo que primero se concibe dimanar del mismo "ente", de suerte que, si lo quitamos, todo el "ente" se derrumba (suprema ley del "ente");

b) (consecuentemente) *en sentido lógico*: si el referido principio es, además, "suprema ley de la 'mente", de forma que sin él sea imposible cualquier género de conocimiento.

**117.- Opiniones.-** Propuesta de este modo la cuestión, no es grande la diversidad que existe de opiniones.

Pues a) hay algunos que no admiten el principio de contradicción, ni los demás principios del "ente", o al menos, no parecen admitirlos, por lo que no pueden reconocerle prioridad alguna; como Heráclito, Bergson, Leroy, Hegel... Ahora bien, más que oponerse a la misma tesis, lo que rechazan es el presupuesto de la misma; es decir, el valor ontológico del principio de contradicción, así como de los demás principios; de todo lo cual trata la Crítica.

b) Otros establecen un primer principio (distinto del nuestro), del cual debe arrancarse en Filosofía, deduciendo a partir de él todo lo demás. Así, Descartes: "Pienso, luego existo". Fichte: "El 'yo' es el 'yo'". Schelling: "El 'ser' es el 'ser'". Hegel: "La 'idea' es la 'idea". Pero, como fácilmente se echa de ver, no están tratando de nuestra cuestión, sino que establecen el primer principio en sentido distinto que nosotros, incluso en un sentido en que, como ya hemos dicho, no puede ser establecido.

**118.-** c) A la cuestión que la tesis propone, responde el "escotista" Antonio Andrés, afirmando que el primer principio es el de "identidad": "el 'ente' es el 'ente", puesto que consta de términos simplicísimos y que son los primeros de todos, mientras que, por el contrario, el principio de contradicción no consta de tales términos, y además es "modal" (es decir: "es imposible que..."), y ninguna proposición modal puede ser primera en su orden. A esta opinión sobre la prioridad del principio de identidad, parecen inclinarse algunos - "escolásticos" modernos, como Zigliara, Mercier, Gutberlet, Willens, Maritain, Hugon.

d) Otros, según Fonseca, establecen, como primer principio, el del "medio excluido": "de cualquier cosa, la afirmación o la negación es verdadera". De acuerdo con su

razonamiento, el principio de contradicción no puede ser el primero, ya que es negativo; ni puede invocarse otro principio al que vayan a parar, en definitiva, todas las demostraciones.

e) Aristóteles, y con él Santo Tomás, al que se une la mayoría de los "escolásticos", sostienen que el primer principio es el "principió de contradicción". Aristóteles le llama "el principio más firme de todos", y de él afirma que "todas las demostraciones desembocan a esta última opinión, pues viene a constituir como la naturaleza de todos los demás principios y dignidades". (IV Met. lect. 6).

**Sto. Tomás:** "Aquello que cae, antes que nada, bajo nuestra aprehensión, es el "ente", cuyo concepto se incluye en todo aquello que cualquiera puede aprehender; por ello, el primer principio es indemostrable lo que no equivale a afirmar y negar simultáneamente que se funde sobre la razón de "ente" y de "no-ente", y sobre este principio se fundan todos los demás". (1-2, q. 94, a.2c). "Para cuya evidencia es menester saber que, siendo dos las operaciones de la mente: una por la que conoce lo que es cada cosa y que se llama "inteligencia de las cosas indivisibles", y otra, por la que establece alguna composición o división, tanto en una como en otra hay algo que es primero; a saber, en la primera operación hay algo primero, que cae bajo la concepción del entendimiento, es decir: lo que llamo "ente", sin cuya intelección no es posible que nada sea concebido por latiente. Y como quiera que este principio: "es imposible ser y no ser al mismo tiempo", depende de la intelección del "ente" de la misma manera que este otro principio: "el todo es mayor que cualquiera de sus partes", depende de la intelección del "todo" y de la "parte", por eso este principio es igualmente el primero en la segunda operación de la mente, cuando ésta establece alguna composición o división. Y nadie puede entender absolutamente nada, según esta segunda operación del entendimiento, si no ha entendido primero dicho principio. Del mismo modo que el "todo" y las "partes" no pueden ser entendidos si no se ha entendido primero el "ente", así tampoco puede entenderse el principio: "el todo es mayor que cualquiera de sus partes", si primeramente no se ha entendido el referido principio firmísimo (el de "contradicción"). (In Met. Arista, I, lect.6, n. 605).

**119.-** Nosotros seguimos en todo esta doctrina de Aristóteles y de Santo Tomás; así pues, sostenemos que el "principio de contra dicción" es el primer principio, en el sentido explicado en las nociones, es decir: "en sentido ontológico", en cuanto que expresa la "ley suprema del 'ente'", y que no se puede reducir a ninguna otra que no sea la misma naturaleza del "ente", y por tanto, si la suprimimos, el mismo "ente" se desmorona, con todo el orden ontológico; "en sentido lógico", en cuanto que, consecuentemente, enuncia la "ley suprema de la mente", a la que debe guardar conformidad cualquier conocimiento, y sin la cual no es posible que tengamos ningún juicio, ningún raciocinio y, en definitiva, ningún objeto pensable.

**120.-** Para mayor claridad, obsérvese que no decimos: a) el principio de contradicción es el *"principio del cual se deducen todos los demás"*. Pues, ante todo, "de un solo principio nada puede concluirse, como consta ya por la dialéctica (Lógica); pues toda ilación formal requiere tres términos, que evidentemente no pueden darse en un solo principio" (Suárez, DM 3, s.3, n.3). Además, del principio de contradicción no se "deduce" nada, sino que aquello que ya ha sido probado por otra parte, recibe "firmeza" y "carácter absoluto". Esto es, pues, lo nuevo que podemos decir le sobreviene al conocimiento, o al objeto, de parte del principio de contradicción: la *"necesidad"* (aunque hipotética) consistente en que la cosa no sea meramente de hecho, sino que sea de tal manera que no pueda, a la vez, no

ser. Y así es como se verifica en el principio de contradicción la definición general de principio: "aquello de lo cual una cosa procede, de alguna manera".

Tampoco decimos: b) que el principio de contradicción sea el "motivo" por el que se afirma una cosa o se profiere un juicio, si no que, una vez afirmada la cosa por motivos que son propios en cada caso (que se reducen a tres clases: motivos de orden metafísico, de orden físico y de orden moral), entonces en cuando le sobreviene la firmeza, a que hemos hecho alusión, y que se deriva del principio de contradicción.

Ni decimos tampoco: c) que el principio de contradicción "se afirma de modo explícito" en todo juicio o raciocinio, sino que únicamente "se da por supuesto", en cuanto que es "razón de la firmeza" del juicio;

Por último, no decimos: d) que todos los juicios se fundan en el principio de contradicción hasta tal punto que a él se puedan reducir todos mediante la demostración indirecta a que nos vamos a referir en la prueba de la tesis. Pues es nuestra intención y nuestro objetivo establecer aquella prioridad que compete, con plena certeza, al principio de contradicción y que, por tanto, es afirmada por la mayor parte de los "escolásticos". Ahora bien, ya no es cierto ni todos afirman que todos los juicios y principios puedan reducirse, mediante la citada demostración indirecta, al principio de contradicción. Así, muchos opinan que el "principio de causalidad" no puede reducirse al principio de contradicción, sino que goza de una evidencia particular -de orden que llamaríamos "dinámico" y que no se puede reducir a la evidencia del principio de contradicción, que es de orden puramente "estático"; por más que sea innegable que el mismo "principio de causalidad" se halla sometido al "dominio universal" del principio de contradicción, debido a lo cual, si el mismo principio de contradicción no estuviera en pie, nada habría que pudiera estar, y en consecuencia, tampoco el principio de causalidad, pues ocurriría que, al mismo tiempo que se afirmaba como "causa", sería verdad que no lo era.

**121.- Prueba de la tesis.** 1) Hemos de tener por "primero" aquel principio que: a) no tiene su fundamento en ningún otro, y b) enuncia una ley fundamental que afecta a la totalidad del orden objetivo u ontológico y, como derivación, a la totalidad del orden cognoscitivo. Es así que el principio de contradicción reúne dichas cualidades. Luego, el principio de contradicción es el primero de todos los principios.

*La Mayor:* Así es como tenemos la prioridad ontológica y lógica en el sentido que se plantea en la tesis.

*La Menor:* en cuanto a a) ("el principio de contradicción no se funda en ningún otro principio"). Pues: 1) al que pregunta por qué razón él "ente" no puede ser "no-ente", se le responde: porque el "ente" y el "no-ente" son de tal naturaleza que mutuamente se excluyen.

2) Consta de los términos más simples que cabe concebir: "ente", "no-ente", que son forzosamente los últimos en la resolución de cualquier objeto; y lo que enuncia de ellos es la oposición irreductible entre el "ente" y el "no-ente", que no reconoce otra razón más inmediata al "ente" (que pudiera expresarse por otro principio) que la naturaleza misma del "ente" y del "no-ente", de la cual se sigue inmediatamente.

*En particular: "no se funda en el principio de identidad"*, de este modo: que la razón por la que el "ente" no puede ser "no-ente", sea porque "el ente es ente" (principio de identidad). Pues: o en dicha proposición o principio se sobreentiende: "necesariamente" (= el "ente"

necesariamente es "ente"), o no se sobreentiende. Si no se sobreentiende, entonces no es verdad que la razón porque el "ente" no - puede ser "no-ente" sea porque el "ente" es "ente", ya que tal vez cupiera que el "ente" fuera "ente" de manera que, a la vez, pudiera ser "no-ente". Pero si se sobreentiende "necesariamente", entonces nos ha liamos ya ante el mismo principio de contradicción.

En cuanto a b): ("Enuncia una ley fundamental a la totalidad del orden objetivo"): Porque cualquier objeto en tanto está en pie y tiene consistencia ontológica en cuanto que, a la vez, no puede no ser; de lo contrario, al mismo tiempo que es puesto (en el orden ontológico) desaparece, sin que quede nada de él. Y así (en el caso de Dios), si al mismo tiempo Dios existe, no existe, entonces Dios se nos esfuma, y no queda nada. De modo semejante, si la virtud pudiera no ser virtud, el vicio pudiera no ser vicio, el hombre "no-hombre", Pedro "no-Pedro", y así de todo lo demás. Como consecuencia, desaparecería también el conjunto de las cosas y las relaciones vigentes entre las mismas; es decir, todo el orden ontológico; al ser lo mismo lo racional que lo irracional, el cuerpo que el espíritu, lo limitado que lo ilimitado, lo bueno que lo malo, la virtud que el vicio... (el orden moral).

Por consiguiente: "enuncia la ley fundamental de todo el orden cognoscitivo":

Porque el sentido y la tendencia del orden cognoscitivo son una simple referencia del ontológico, de suerte que las leyes vigentes en este último, han de estarlo forzosamente en aquél.

**122.- (En particular). En cuanto al juicio:** puesto que cualquier juicio en tanto está en pie y posee valor en cuanto que aquello que afirma no puede no ser al mismo tiempo; de lo contrario, no afirma nada, ni es juicio. El juicio, pues, por su propia naturaleza y (en consecuencia) por la intención del que juzga, "pone" (intencionalmente) tal objeto, rechazando y negando, por el mismo hecho, su negación o lo que le es contradictorio. (Así, en este juicio: "Dios existe", si al mismo tiempo que Dios existe, puede no existir, la afirmación que se hace en dicho juicio pierde todo su carácter absoluto, así como su consistencia, y no queda de todo más que una palabra o palabras vacías de contenido).

**En cuanto al raciocinio:** por lo que se refiere a las partes de que consta, cada una de ellas es un juicio, del que vale cuanto acabamos de decir.

a) En la argumentación directa: 1) La fuerza de la misma reside -como se demuestra en Lógica- en el principio de identidad comparada": "Las cosas que son idénticas a una tercera, son idénticas entre sí": pero este principio no puede estar en pie si no tiene valor el principio de contradicción; pues entonces, las cosas que son idénticas a una tercera podrían no ser idénticas entre sí; más aún, se funda inmediatamente en el principio de identidad; pues las cosas que son idénticas a una tercera son idénticas entre sí, porque ser idénticas a una tercera cosa significa "ser" dicha cosa, y todo "ente" es idéntico consigo mismo, y no otro.

2) Esta argumentación directa en tanto vale en cuanto que la conclusión verdaderamente permanece firme, y su contradictorio queda completamente descartado. Pues si, tras un proceso, tal vez largo y laborioso, hemos llegado a probar que Dios existe, y sin embargo, Dios pudiera al mismo tiempo no existir, nada habríamos logrado.

b) En la argumentación indirecta: Consiste en probar que, si no es verdadera una determinada proposición, se sigue en siguiente absurdo: que "una cosa sea y no sea, al mismo tiempo", lo cual no puede admitirse, pues como hemos dicho es absurdo. Pero es

absurdo, en fin de cuentas, porque "el ente no puede ser y no ser, al mismo tiempo": Se trata de una ley general del "ente", como tal, que ha de verificarse en todos los "entes". Así, si procedo a probar que Dios es "no-producido", de la siguiente manera: Si Dios no es "no-producido", es porque es "producido"; pero si Dios es "producido", la causa primera es "producida". Es así que la causa primera no puede ser "producida". Luego Dios es "no-producido". Ahora bien, la causa primera no puede ser producida, porque entonces habría de ser "primera" y "no primera". Así pues, en este proceso, la línea argumental es que, si no admitimos que Dios es "no-producido", se sigue el siguiente absurdo: que la causa primera es, al mismo tiempo la primera y "no-la primera"; pero esto no lo podemos admitir, en definitiva, porque "el ente no puede ser no-ente". Y, una vez que hemos llegado hasta aquí, la argumentación no puede proceder más allá, y la menta descansa en dicho aserto como en el término último de su investigación.

**123.- Objeciones.-** 1.- Para la ciencia se requieren varios principios; Es así que de ser de esta manera, no se da un solo principio, Luego.

*Distingo la Mayor:* varios principios para la demostración, *Concedo*; varios principios en los que todo se funde, en el sentido explicado en la tesis, *Niego*.

2.- Lo que es afirmativo está antes que lo negativo. Es así que el principio de identidad es afirmativo, y el de contradicción, negativo: Luego.

*Respuesta.-* 1) *Distingo la 2ª parte de la Menor*: el principio de contradicción es negativo, en su apariencia, es decir, "en cuanto al modo" de expresarlo, *Concedo*; realmente, y "en cuanto a aquello que" expresa, *Niego* (pues lo que, hace es "negar la negación", que equivale a una afirmación).

2) El principio de identidad, enunciado por completo, incluye la partícula "necesariamente", y nosotros lo Entendemos, al me nos, como imposibilidad de ser "no-ente"; pero esto es ya el principio de contradicción.

3) Lo que es afirmativo es anterior a lo negativo, en sentido psicológico, es decir, en cuanto al orden cronológico del conocimiento, Concedo; en sentido ontológico y lógico, tal como se ha explicado en la tesis; es decir, de tal modo que con ello se añada algo nuevo al objeto y al conocimiento, siendo, en consecuencia, el fundamento último de todo el orden objetivo y cognoscitivo, *Niego*.

Contradistingo la parte de la Menor; pues, por el mero hecho de que el "ente" es "ente" (si nada más se sobreentiende, como p. e., “necesariamente"), nada nuevo se añade al objeto y al conocimiento de él, y por tanto, no reciben de él la firmeza y la consistencia, o el carácter absoluto, que debe adornar a un primer principio.

3.- El principio de contradicción es "modal". Es así que una proposición modal no puede ser primera. Luego.

*Respuesta.-* 1) *Distingo la Mayor:* Alguna formulación del principio de contradicción es modal, *Concedo*; todas ellas, *Niego*. Ciertamente, es "modal" la siguiente fórmula: "es imposible que lo mismo, al mismo tiempo, sea y no sea", y otras semejantes. Pero existe otra fórmula: "el ente no es "no-ente".

2) *Distingo la Mayor:* es modal, de tal suerte que la partícula modal ("imposible", "necesariamente") sea alguno distinto y sobreañadido a la naturaleza misma del "ente", *Niego*; de tal suerte que sea algo incluido en la naturaleza misma del "ente", *Concedo*.

La imposibilidad o la necesidad con que el "ente"" se opone al "no-ente", no sobreviene después (ni con posterioridad de tiempo ni de naturaleza) de la misma oposición del “ente" y del "no-ente", sino que es exactamente la misma oposición, tal como es en realidad, es decir, absoluta y necesaria; de lo contrario, ya necesaria tal oposición.

4.- Un principio que puede demostrarse, no es primero. Es así que el principio de contradicción puede demostrarse, como nos lo demuestra el mismo Aristóteles; Luego.

*Distingo la Mayor*: que pueda demostrarse con demostración estricta y propia, *Concedo*; impropia, *Niego. Contradistingo la Menor*: Aristóteles no prueba el principio de contradicción valiéndose de una demostración estricta y propia; más aún, expresamente niega que, ello sea posible, sino que únicamente muestra la verdad del mismo redarguyendo a los que lo niegan, o haciéndoles ver que, si algún sentido dan a sus palabras, deben admitir implícitamente el principio de contradicción. Y si no dan ningún sentido a sus afirmaciones, "son comparables a las plantas".

5.- Dios es el primero de todos los principios. Luego, el principio de contradicción no es ya el primero.

*Distingo la Mayor:* el primer principio ontológico, Concedo; el primer principio lógico, Niego.

6.- Si regamos a Dios, lógicamente vamos a parar al "nihilismo" o al "panteísmo". Luego Dios es el primer principio, incluso era el sentido propuesto en la tesis.

*Distingo el Antecedente*: si suponemos el principio de contradicción, *Concedo*; si no lo suponemos, *Niego*. En efecto, si no se supone el principio de contradicción, a la vez, tus no existe Dios, existe Dios verdaderamente. Así pues, por este capítulo no se seguiría el "nihilismo", pues existiría Dios, que sería el fundamento de todo.

**124.- Sentidos y aplicaciones del principio de contradicción**.

1.- *Fundamento del orden real*: si él mismo no está en pie, todo se desvanece; si alguna cosa repugna, ya no es posible. *Ley suprema del "ente".*

2.- *Fundamento del orden lógico*: si él mismo no está el pie, no es posible, el conocimiento. *Ley suprema de la "mente".*

Condición mínima requerida para que se pueda tener un objeto pensado: que no repugne. Sentido absoluto de la verdad lógica (contra el "relativismo").

3.- *Raíz de la inmutabilidad de las esencias* (contra el "relativismo" y el "escepticismo").

4.- *Principio cuya aplicación se extiende a todas las ciencias analíticas o deductivas*. Las cuales, en definitiva, se reducen a un proceso de reducción o de asimilación de una cosa a otra.

5.- *Fundamento de la demostración indirecta*. Que, en no pocos sectores, el casi el único modo de probar alguna cosa.

## CAPITULO IV

## LAS PROPIEDADES DEL "ENTE"

**125.- Nexo.-** Después de haber declarado la noción de "ente", tenemos que considerar sus *"propiedades".* Con ello, no lograremos más que ventajas, pues, conocidas dichas propiedades, conoceremos mejor la naturaleza misma del "ente", ya que éste se explica y manifiesta a través de ellas.

Organizaremos la materia conforme al siguiente plan: 1º, trataremos de las *"propiedades del 'ente' en general"*; 2º, de su "*unidad transcendental*"; 3º, de una determinación particular de la unidad, a saber: de la *"unidad singular*"; 4º, de la determinación de la unidad dentro del ámbito de las cosas concretas; 5º, de la "*verdad transcendental*"; 6º, de la "*bondad*"; 7º, de algo que se halla en conexión con las propiedades del "ente"; es decir: "*el valor*"; 8º, de otra cosa que se halla en conexión con las propiedades del "ente": *la "belleza".*

### *Articulo I*
### *Las propiedades del "ente", en general*

**126.- Nexo.-** Antes de descender a la consideración de "cada una" de las propiedades del "ente", nos preguntamos por la posibilidad y la naturaleza de la propiedad misma del "ente", en general; pues la "transcendencia" del "ente" exige que, si ha de tener algunas propiedades, éstas han de ser de unas características del todo especiales, como inmediatamente vamos a explicar.

**127.- Nociones.-** "'*Propiedad*' o '*propio'* es un predicado no-esencial, que necesariamente conviene a su sujeto, a sólo él, a todo él y siempre, predicándose de él en forma convertible". O también: "Aquello que conviene a alguna cosa, como dimanando necesaria mente de su esencia".

**128.-** La propiedad puede ser: 1) *física*: que se distingue realmente de su sujeto. Así, la cantidad o la extensión en los cuerpos, y la mayor parte de las propiedades físicoquímicas (calor, color, etc...); 2) *metafísica*: distinta de su sujeto sólo con distinción conceptual (o "de razón"). Así, la "risibilidad": respecto del hombre, la "*libertad*".

3) *En sentido estricto*: aquella propiedad de cuya razón intrínseca no es el sujeto, o en cuya noción no entra el sujeto mismo del cual es propiedad. Así, el entendimiento y la voluntad en el hombre, pues ellas mismas no son el hombre (del que son pro piedades). Evidentemente, toda propiedad 'física" es propiedad "en sentido estricto", puesto que, si se distingue realmente (es decir, si es una realidad distinta del sujeto), "a fortiori" el concepto del sujeto no entra en el concepto de dicha propiedad.

4) *En sentido amplio*: aquella de cuya intrínseca razón y esencia es el mismo sujeto del que es propiedad; es decir, aquella dentro de cuya noción entra el mismo sujeto, y por tanto no es otra cosa más que el su-jeto con una determinación mayor. Tales son como iremos probando las propiedades del "ente", pues en ellas el sujeto el "ente", cuyas son

las propiedades, entra por necesidad como nota constitutiva, debido a su "transcendencia", ya que, de lo contrario, dichas propiedades serían "nada", y no serían propiedades.

Algunos -como Suárez- prefieren dar a estas propiedades en sentido amplio, el nombre de "*atributos*" o "*pasiones*".

**129.-** Expuestas ya, estas nociones, fácilmente se echa de ver:

1) Que el "ente" no puede tener propiedades "físicas", en el sentido de realmente distintas de él, pues del “ente" nada se distingue más que el "no-ente" (con distinción real negativa).

Por tanto, las propiedades del ""ente" -caso que se dieren- habrán de ser distintas de él, sólo con distinción conceptual ("de razón"); es decir, serán propiedades "metafísicas". Pero por ello no van a dejar de ser reales, ni tienen por qué ser una pura ficción de la mente, pues una cosa es que algo se distinga con "distinción conceptual" ("de razón"), y no por ello es algo puramente fingido, sino real en toda su plenitud; es decir, con la misma realidad de Pedro, del que no se distingue más que con "distinción conceptual". Así pues, las propiedades del "ente"", que no se distinguen realmente de él, son perfectamente "reales"; es decir, con la realidad del mismo "ente", del cual no se distinguen sino con "distinción conceptual".

2) Tampoco puede el "ente" poseer propiedades "metafísicas en sentido estricto"; es decir, aquellas de cuya esencia no es el "en-te", por la razón que ya antes hemos dado, y es que el "ente", debido a su "transcendencia", entra en la comprehensión de todas las cosas, y por consiguiente, si se dan propiedades en el ser, necesariamente deben ser “ente", de alguna manera.

Y al ser de esta manera, no pueden consistir en ninguna naturaleza extraña al "ente", sino que forzosamente han de ser una mayor determinación del mismo.

**130.-** Ahora bien, la determinación del "ente" puede ocurrir de dos maneras:

a) De una manera, aumentando su comprehensión, y por tanto, "disminuyendo" o "contrayendo su extensión". Así, el "ente" se determina por la diferencia "por sí mismo" ("a se"), contrayendo su extensión, de manera que ya no pueda predicarse de todos los "entes", sino únicamente de Dios; de modo semejante, mediante la determinación por la diferencia "por otro" ("ab alio"), se contrae su extensión, y ya no puede predicarse de Dios; dígase otro tanto de las diferencias "en otro" ("in alío"), "de por sí" ("per se")... *Se trata de una determinación "restrictiva" o "contractiva".*

b) No aumentando la comprehensión del "ente", ni por tanto, "disminuyendo o contrayendo su extensión", de suerte que la noción que resulta de dicha determinación ("uno", "verdadero", "bueno") sea de la misma extensión, o de la misma transcendencia que el "ente", y en consecuencia, pueda aplicarse -al igual que el "ente"- a todos los entes. Tal es la determinación con que surgen o se constituyen las propiedades del "ente": *Se trata de una determinación "no restrictiva".*

**131.-** Ahora bien, la citada "determinación no restrictiva" no puede tenerse:

a') Por adición de algo que sea "positivo y absoluto", pues así se aumentaría la comprehensión del "ente", con el correspondiente detrimento de la extensión (que quedaría restringida), y ya no se trataría de una determinación "no restrictiva", y la noción que resultase no sería "transcendental" como lo es el "ente".

b') Así pues, debe ser: o por adición de algo que sea "negativo" (pues así, la comprehensión del "ente" no viene acrecentada con ninguna nota nueva); o por adición de algo que sea "relativo" (pues así sólo se determina la manera de comportarse el "ente", no en relación consigo mismo, sino en relación con "los demás").

**132.-** Las "propiedades del ente" son pues, unas determinaciones que le añaden: 1) o bien "negación" (de división): la *"unidad";* 2) o bien "relación", o "referencia al entendimiento": la *"verdad",* y "a la voluntad": la *"bondad".* Todo esto lo declara Santo Tomás, en forma magistral, en "De veritate", q.1, a.1.

### *Articulo II*
### *La unidad del ente*

**133.- Nexo.** En el orden de las propiedades del "ente", la primera es la "unidad", que conviene al "ente" de modo "absoluto" (y no con relación a otras cosas, como ocurre con la "verdad" y la "bondad").

Aunque el objeto de este tratado es la unidad del "ente", "en cuanto ente", o' "unidad transcendental", sin embargo, debido a la importancia que el tema tiene, consideramos dos casos particulares de dicha "unidad": la "unidad singular o individual", y la "unidad de los grados metafísicos".

#### & La unidad trascendental

**TESIS 3.-** ***La "unidad" es propiedad del "ente".***

**135.- Nexo.** Al proponernos considerar las propiedades del "ente" en el orden correspondiente, tomamos en primer lugar la "unidad", puesto que conviene al "ente" de modo "absoluto" y sin ninguna relación a otra cosa, al contrario de lo que ocurre con las otras dos propiedades: la verdad y la bondad.

**136.- Nociones.** Como mejor comprenderemos lo que es la "unidad" será refiriéndonos a la definición de su "concreto":

*"Uno"*: *Lo que es "indiviso"" en sí mismo y "diviso" de cualquier otra cosa.* (Nota: Mantenemos esta terminología, conscientes de su dureza en español, para evitar el riesgo de inexactitud, y aún de confusión, a que nos expondría una equivalencia literariamente más aceptable, de los términos originales latinos de que consta la definición tradicional). Pasamos ahora a explicar y probar dicha definición.

**137.-** A. Primer *miembro de la definición: "'Indiviso' en sí mismo*". Según el parecer de todos, "uno" se opone a "muchos" ("Uno" = "no-muchos"). Así pues, tendremos "uno" en la misma medida en que quitemos la "pluralidad" o "multitud". La consideración de los objetos o puntos siguientes nos ayudará a hacernos una idea de cómo es posible quitar dicha "pluralidad":

1. *Dios*: no tiene partes: es simple; es decir, no es (muchos) "entes", sino "ente"; no es, pues, en modo alguno, "multitud": luego es "Uno".

2.- 100 piedras sueltas o aisladas: son muchos "entes" que no están unidos de ninguna manera; son, pues, (muchos) "entes", "multitud", "pluralidad" pura: luego, de ninguna manera "uno".

3.- El hombre: consta de partes (alma y cuerpo); en el existen partes, y en la misma medida, es (muchos) "entes", "multitud", "pluralidad": luego “no-uno"; pero las partes se hallan, unidas (con unión intrínseca substancial), de suerte que ya no se habla de "muchos" ("entes"), sino de "uno": "el hombre".

4.- Un montón de piedras: son muchos "entes" (piedras), y en la misma medida, "entes" (no: "ente"), "multitud", "pluralidad"; luego, "no-uno".

Pero estos "muchos entes" se hallan unidos de alguna manera, aunque no sea más que por contacto espacial, y en esa medida, ya no son "muchos", sino "uno" (un montón).

Analizando, pues, estos objetos, vemos en ellos:

1.- *Dios* es "no-muchos" entes, porque no tiene partes; es decir, porque no es "diviso" (ni divisible) en partes.

2.- Mientras que *las 100 piedras sueltas* son, sencilla y llanamente, "muchos seres", y de ninguna manera "uno", porque en ellas no hay más que pura dispersión, plena división, de ninguna manera "indivisión".

3.- *El hombre*, en cuanto que consta de partes, en cuando divisible, es "muchos"" (exactamente, “dos”) y no “uno” (“secundum quid”, en potencia); pero en cuanto que dichas partes no están separadas y “divisas”, sino unidas en grado máximo e “indivisas”, ya no es “muchos” (“dos”) entes, sino “uno” (simpliciter).

4.- *El montón de piedras*: en cuanto que consta de piedras, unidas entre sí con una unión mínima: es "simplíciter" "diviso" en sí mismo, y por tanto, "simplíciter" "muchos entes" (cuantas son las piedras de que consta); pero, como quiera que están unidos dichos "entes" ("indivisos") de alguna manera, en esa misma medida no sos "muchos entes", sino "uno" sólo ("el montón").

> Luego en tanto algo es “no-muchos” ( y por tanto “uno”) en cuanto que no tiene en si “división”, o en cuanto que es “indiviso” en si mismo.

**138.-** En consecuencia, *"uno" = "que no tiene multitud interna" = "indiviso en sí mismo":*

| | |
|---|---|
| 1) ya sea porque es "simple", y no tiene partes.<br>2) ya sea porque tiene "partes unidas";<br><br>a) de tal suerte que resulte "simplíciter" "indiviso en sí mismo" (y "muchos" "secundum quid"); | **>** *"Uno" "per se".* |
| b) de tal suerte que resulte "simplíciter" "diviso en sí mismo" (= muchos) (y "uno" "secundum quid") | **>** *"Uno" "per accidens"* |

**139.-** B.- Segundo miembro de la división: "'Diviso' dé cualquier otro".

a) Significa: "*distinto de cualquier otro*" (ente), (no: "separado").

Este "cualquier otro" es, ante todo: "sus propias partes" (si es que las tiene). Así, el hombre, por el hecho de ser "indiviso en sí mismo" (que tiene las partes, no dispersas, sino unidas), se distingue de sus partes, tomadas por separado, de forma que no es ni "cuerpo" solo, ni "alma" sola, sino "cuerpo-alma"; y, por el contrario, tan pronto como las partes "se dividen" o se separan, el hombre, en cuanto hombre, se desvanece, y en lugar de él hacen su aparición "el cuerpo" y "el alma".

Por consiguiente, y "a fortiori", se distingue de cualquier otro ente. Así, Pedro, debido a que es "indiviso en sí mismo", no es los demás hombres, ni es Pablo, ni Andrés, ni es caballo, ni es árbol...

b) Este segundo miembro de la definición no constituye la esencia de la unidad, pero es "consecuencia del primer miembro"; es decir: de la "indivisión en sí";

c) consecuencia que no tiene por qué ser necesaria, sino que puede ser defectible, si se trata de la distinción del "ente existente". Así, Dios, antes de la creación del mundo, era perfectísimamente "uno", puesto que era "indiviso en sí mismo", y sin embargo, no era distinto, actualmente, de ningún ente que, por hipótesis, no existía; pero la consecuencia es ciertamente necesaria, en, relación con el "en te posible".

**140.-** *Divisiones, de lo "uno".* Lo "uno" se divide en:

1.- *"'Uno" "per se" y "uno" "per áccidens.*

"Uno" "per se": es el "ente" "uno" en su sentido verdadero y propio; es decir, "indiviso" en acto.

Y puede ser: a) Simple: que no tiene partes: "indiviso", por tanto, e indivisible. Así, Dios, el ángel, el alma humana.

b) Compuesto: que tiene partes (unidas): es, Pues, "indiviso" en acto, pero divisible, o "diviso" en potencia ("muchos", "secun dum quid"). Así, el hombre, el cuerpo.

**141.-** *"Uno" "per áccidens":* Es el "ente" en sentido propio y "simplíciter" "diviso", o sea, "muchos" (entes) "simplíciter", pero que según alguna razón puede considerarse "indiviso", o uno (= "muchos" "simplíciter", uno "secundum quid"), a saber:

a) *Por agregación*: cuando muchos entes se ponen, uno junto a otro (el montón de piedras).

b) *Por orden*: cuando muchos entes quedan unidos en virtud de algún orden, que puede ser físico o moral (las cosas artificiales, una casa, una ciudad, un ejército).

c) *De composición natural del accidente con la substancia* (el alma con el pensamiento, el cuerpo con el movimiento).

Si bien esta especie de "uno" dista mucho de las demás especies de "uno" "per áccidens", pues en éstas la unión es meramente "extrínseca", mientras que en el "uno" de substancia y accidente, la unión es "intrínseca", aunque no esencial (como se mostrará en la tesis de la "substancia" y del "accidente"). Por esta razón, Suárez considera que esta especie de unidad se aproxima en grado máximo a la unidad "per se".

**142.-** 2.- “Uno" universal, singular, formal.

*"Uno" universal*: lo que es "indiviso" en acto, y a la vez apto para hallarse en muchos por identidad, según toda la razón de sí mismo. Así, "hombre", "bestia". Como fácilmente se echa de ver, puede ser "genérico y "específico".

*"Uno" singular*: lo que es "indiviso" en acto, y no puede multiplicarse en otros muchos iguales a sí. Por ejemplo, "Pedro", "es te perro", "este árbol".

*"Uno" formal*: lo que es "indiviso" en acto, prescindiendo de que pueda o no comunicarse a muchos. Así, la esencia humana (hombre) en cuanto a sus notas (no según que es abstracta y universal), por las cuales es ella misma, siendo "indivisa" en sí y "divisa" de cualquier otra de la angélica, de la divina, de la esencia de la bestia...

Esta materia se estudia más a fondo en el tratado sobré los "universales".

143.- 3.- *"Uno" transcendental y "uno" predicamental*.

*"Uno" transcendental* es el "uno" que hemos definido en la tesis; es decir: "indiviso" en sí mismo y "diviso" de cualquier otra cosa, y es propio del "ente", ""en cuanto ente".

*"Uno" predicamental* es una especie determinada, o un caso especial del "uno" transcendental; es decir, es el "uno" o la "unidad" propia de las cosas "cuantas" o "extensas", o en otras palabras, es la unidad que compete a las cosas, en razón del "accidente" de la "cantidad", y es el principio del número cuantitativo o predicamental.

Se llama "predicamental", por ir vinculado a un "predicamento" el de "cantidad", en contraposición al ""uno" transcendental, que discurre por todos los géneros de entes (materiales y espirituales).

**144.-** En todos estos géneros que hemos visto, de "uno" o de "unidad", debe verificarse la naturaleza de la unidad "transcendental" que es la "indivisión en sí" y la "división de

cualquier otra cosa", de la cual dichos géneros no son sino casos particulares. Todo ello lo mostramos en la tabla siguiente:

| | Todo "ente", es "indiviso en sí" | y "diviso de cualquier otra cosa" |
|---|---|---|
| Singular >>>>>>>>> (Pedro) | >>>no es "diviso" en sus propias partes (cuerpo y alma)>>>>>> | >>> no es su cuerpo. |
| | no es "muchos" (Pablo, Santiago, Juan) >>>>>>>>>>> | >>> no es Pablo, ni Santiago, ni Juan |
| Universal >>>>>>>>> (Hombre) | >>>no es "diviso" en sus propias partes(animal y racional) >>>>>>>>>>>>>>>>>>>>>> | >>> no es "animal" o "racional". |
| | no es muchas esencias (ángel, bestia) >>>>>>>>>> | >>> no es ángel, no es bestia |
| Compuesto >>>>>>> | >>>no es "diviso" en sus propias partes >>>>>>>>>>>> | >>>no es sus propias partes, por separado |
| a) de materia y forma (los cuerpos).>>>>>> | >>>no es "diviso" en materia y forma, tiene unidas la materia y la forma...>>>>>>>>>>>>>>>> | >>>> no es materia, ni forma. |
| b) de cuerpo y alma (Viviente, Hombre>> | >>>no es "diviso"" en cuerpo y alma, tiene unidos el cuerpo y el alma >>>>>>>>>>>>>>>>>>>>>> | >>> no es cuerpo ni alma. |
| Simple >>>>>>>>>> | >>> no tiene partes >>>>>>>>>>>> | >>> no es cualquier otra cosa. |
| Ente "per accidens”> | >> no tiene separadas sus partes> >>sino unidas (coro unión intrínseca, aunque no esencial) >>> | >>> no es ni "substancia" sola >>> ni "accidente" solo, sino "substancia modificada", "substancia de otro modo". |

**145.- Multitud.-** Lo opuesto a la unidad es la "multitud", cuya definición es: "*la agregación de unidades o de entes*". Dicha "multitud", si ha sido medida por el patrón del "uno", o de la "unidad", se llama "número": así, el número "60” es aquella multitud en que la "unidad" se halla sesenta veces.

La relación entre la "multitud" y la "unidad" se pone de manifiesto en la tabla siguiente:

<table>
<tr><td rowspan="3">Multitud= agregación de unidades; si ha sido medida por el patrón del "uno" Número ("el uno es el principio del numero). Por tanto hay tantos géneros, de "multitud" y de "número" cuantos son los géneros de unidad. De aquí…</td><td>1.- Agregación de cualesquiera unidades o -entes; p. e., la agrupación de unidades formales o esenciales: Hombre, Angel, --Bestia: 100 esencias: esencia humana, angélica... ("Multitud" y,"número" "transcendental"). ("Multitud" y "número", en sentido amplio).</td></tr>
<tr><td>2.- Agregación de cualesquiera unidades o -entes "singulares", tanto materiales como inmateriales (agregación de piedras, de hombres, de bestias, de ángeles: 100 piedras; 100 ángeles... ("Multitud" y pie del “número”, en sentido estricto).</td></tr>
<tr><td>3.- Agregación de unidades o entes singulares "materiales" o "que tienen cantidad" (100 piedras; 100 hombres). "Multitud" y "número" predicamental, por hallarse en el predicamento" de "cantidad".<br>Santo Tomás y los "tomistas" le dan el nombre de "número", sin más, mientras --que a lo contenido en el número 2, lo de nominan "multitud" o "multitud transcendental". (Véase Escolio 1 y Santo Tomás 1 q.30 a.3c.).<br>(V. Suárez, DM 4 s.9 n.12; 41 s.2 n.5.6).</td></tr>
</table>

**146.- Estado de la cuestión.** La cuestión que ahora preparamos es si el “ente” posee la "unidad" como propiedad; en otras palabras, si por el mero hecho de ser "ente" ha de considerarse "indiviso en sí mismo", y por tanto, si todas las cosas han de tener "unidad" en la misma medida en que son "entes". Se trata, pues, de investigar como en todas las cuestiones relacionadas con el "ente" en la estructura fundamental y última de todas las cosas.

**147.- Opiniones.** Todos los filósofos, de una u otra manera, reconocen que, en cualquier "ente", existe unidad. Las discrepancias surgen, más bien, cuando se trata de admitir o de rechazar la existencia, o de declarar la naturaleza, de algún género particular de unidad (por lo tanto, no "transcendental"), como puede ser la unidad "universal", la unidad "singular", "per se"... o también, en cuanto a la misma unidad "transcendental", cuando es cuestión de explicar su naturaleza. Así, *Platón,* y en general, *la filosofía "neo-platónica*" sostiene que la unidad es 'algo "positivo"; por el contrario, Aristóteles, y con él *Santo Tomás* y la mayoría de los *"escolásticos"* defienden que es algo negativo; discrepancias que -según Sladeczek- no dejan de tener graves consecuencias, tanto en Filosofía como en Teología.

*Avicena* opinó que el "uno", que es convertible con el "ente", es el "uno", principio del número cuantitativo, y en consecuencia, la unidad añade alguna entidad por encima del "ente", siendo realmente distinta de él.

Este también parece haber sido el error de los *"pitagóricos",* cuando afirmaban que los números son las esencias de las cosas. *Parménides*, por su parte, exageró la unidad que es propia del "ente", diciendo que no hay más que un (sólo) "ente", y explicando la multiplicidad como pura ilusión de los sentidos.

**148.- Prueba de la tesis.** La unidad será propiedad del "ente", si: a) todo,"ente" es uno; b) sólo el "ente" es uno, c) y esto lo tiene el "ente" no como un constitutivo de su esencia sino como algo secundario que dimana de ella. Es así que las cosas son de esta manera. Luego la unidad es propiedad del "ente".

*La Mayor:* no hace sino enumerar las condiciones que ya han sido expuestas de toda propiedad.

*La Menor:* a) Todo "ente" es uno: porque "'todo "ente" o es simple, o es compuesto. Lo que es simple, es "indiviso" en acto y en potencia. En cambio, lo que es compuesto, no tiene "ser" mientras sus partes son "divisas", sino una vez que constituyen y componen el mismo compuesto. De donde se ve que el "ser" de cualquier cosa consiste en la "indivisión". De aquí que cada cosa, al igual que debe guardar su propio "ser", debe guardar también su unidad"'. (Sto. Tomás, 1 q. II - a,I.c.).

(De otro modo): Todo "ente" es simple o compuesto; lo simple no sólo es "indiviso", sino, indivisible, en cuanto que es simple; mientras que lo compuesto, en cuanto que es tal, es también "indiviso"; pues si es "diviso" en acto, ya no será compuesto.

b) *Sólo el "ente" es uno* (= lo que no es "ente", o sea, la "nada", no es uno). Porque lo que no es "ente" (o la "nada"), no es uno, ni muchos; no es "diviso", ni "indiviso".

c) *Esto* (el que sea uno) *lo tiene el "ente", no como constitutivo de su esencia, sino como algo secundario que dimana de ella:* porque en la definición (o quasi-definición) de "ente": "lo que puede existir", no se contiene que sea "indiviso"; por otra parte, el ser "indiviso", o uno, constituye algo nuevo respecto del "poder existir", y no es un puro sinónimo de lo mismo, encontrándose, al mismo tiempo, en todo "ente": luego (aunque no la constituye), dimana de la esencia del "ente".

**149.- Objeciones.** 1.- El "ente" se divide en uno y en muchos. Es así que, si todo "ente" fuese uno, no podría dividirse en uno y en muchos. *Luego*.

*Distingo*: El "ente" en sentido amplísimo, en cuanto que abarca el "ente" "per se" y el "ente" "per áccidens" (="entes"), *Concedo*; el "ente", en sentido estricto, *Subdistingo*: se divide en uno y en muchos, en acto, *Niego*; en uno y en muchos, en potencia, Concedo (pues el "ente" uno, compuesto, es "muchos" en potencia).

*Contradistingo la Menor*.

2.- Si "ente" y "uno" fueran convertibles, sería exactamente lo mismo que ""ente". Es así que no son lo mismo. *Luego*.

*Distingo la Mayor*: lo mismo, en la realidad, *Concedo*; lo mismo en la realidad y en la razón: *Niego*.

*Contradistingo la Menor*.

3.- Lo que añade algo por encima del "ente", no es convertible con .ól Es así que "uno" añade algo por encima del "ente". *Luego*.

*Distingo la Mayor*: lo que añade algo distinto, con distinción real, *Concedo*; lo que añade algo distinto, con distinción conceptual, *Subdistingo*: positivo, *Concedo*; *negativo* (o relativo), *Niego*.

*Contradistingo la Menor*: "uno" predicamental (= cuantitativo) añade algo distinto, con distinción real, *Concedo*; "uno" trascendental, *Subdistingo*: algo distinto, con distinción real, *Niego*; distinto, con distinción conceptual, *Distingo nuevamente*: positivo, *Niego*; negativo, *Concedo*.

4.- Lo que no es "nada" o es negación, no puede ser propiedad del "ente"". Es así que la unidad no es "nada" o es negación. *Luego.*

*Distingo la Mayor*: lo que es pura "nada" o pura negación, *Concedo*; lo que es negación que connota o implica el mismo "ente", no puede ser propiedad del "ente", *Niego*.

*Contradistingo la Menor*: la unidad es pura negación, *Niego*; es negación en el "ente" como en su propio sujeto, y por tanto, implica el mismo "ente", *Concedo*.

5.- "Uno" dice de formal (= de su propio concepto) aquello por lo que se distingue del "ente". *Es así* que se distingue del "ente" solo por la negación. *Luego*, "uno", de formal, sólo dice negación; en otras palabras, es pura negación.

*Distingo la Mayor*: por lo que se distingue del ente formalmente, Concedo; sólo radicalmente, *Niego*.

*Contradistingo la Menor*: "uno" se distingue radicalmente del "ente" sólo por la negación, *Concedo*; formalmente, *Niego*: pues formalmente se distingue del "ente", de tal forma que el "ente" sea (sólo) "ente", mientras que "uno" es "ente-indiviso", o "ente-con-indivisión".

6.- La propiedad dice de formal sólo aquello--que añade sobre la entidad de la cosa. Es así que "uno" es propiedad del "ente". Luego, ""uno" dice de formal sólo aquello que añade sobre di "ente"; es decir, la "indivisión" o la pura negación.

*Distingo la Mayor*: la propiedad, en sentido estricto, *Concedo*; la propiedad transcendental, que no añade nada real a su propio ob.jeto, sino que sólo es una determinación mayor del mismo, *Niego*.

**150.- Escolio 1.** *El concepto de "número*".- Es conocida en Filosofía la opinión según la cual el "número" sólo se da en una multitud (medida por el patrón del "uno") de cosas "cuantas" o "extensas", y en consecuencia, el "uno" "cuantitativo o predicamental" es considerado como "principio del número". Así, por lo general, la escuela tomista".

Pero en todo este asunto, puede haber una cuestión puramente "nominal" y otra cuestión "real".

*La cuestión "nominal"* estaría en que alguien -arbitraria o - convencionalmente- prefiriera reservar el nombre de "número" para la multitud de cosas "cuantas o extensas", mientras que a la otra multitud -de cosas inmateriales- le diese, en lugar del nombre de "número", el de "multitud transcendental" (así, p. e., el mismo Santo Tomás, repetidas veces); y nada hay en ello de reprobable, con tal que la terminología se mantenga siempre en consecuencia, y no se proceda a elaborar sólo por ello ya que es una cuestión de mero uso, o a suponer toda una teoría más o menos fundada en la realidad.

*La cuestión "real"* reside en el hecho de que ya sea que otra multitud no cuantitativa se llame "número", o deje de llamarse se reconozca o no que dicha multitud es "una agregación de unidades medidas por el patrón del "uno". En cuanto a que, en verdad, tal multitud sea una agregación de esta suerte, apenas si puede caber la menor duda: pues todos hablamos de siete o de diez ángeles, e incluso, de las tres Personas de la Santísima Trinidad; y, sin duda, desde un punto de vista "ontológico" y en la realidad, (no sólo, pues, "en cuanto a nuestro modo de hablar"), todos los ángeles forman un número determinado, par o impar, que sólo de Dios podrá ser conocido, y su multitud es una agregación de unidades (a saber, de la unidad singular de cada uno de los ángeles) medida por el patrón del "uno"; es decir, en la que la unidad se halla un número determinado de veces (10.000, 500.000, ...).

Ciertamente tenemos que reconocer que nos es mucho más familiar y, por así decir, manejable la multitud de cosas cuantitativas, puesto que la podemos numerar y como señalar con el dedo de aquí que podamos conceder que el nombre de "número" se refiera a ella, por antonomasia, como el mismo Suárez reconoce; pero una cosa es que la citada multitud nos sea "más familiar", e incluso el que por ello el nombre de número se haya extendido como una derivación, y otra cosa muy distinta el que se proponga como la "única multitud" o agregación de unidades, medida por el patrón del "uno".

Sí alguien, pues, mantiene esto último, lo hará apoyándose en la teoría (sistemática y discutible) de la materia "signada" por la cantidad, como principio de individuación; mas de ello se tratará en su lugar.

**151.- Escolio 2.** "Uno" y "único". Hemos de procurar no confundir estas dos nociones. "Uno" -como hemos dicho- es "lo que no es muchos”; ello mismo no es "muchos".

"único" es un "uno", "fuera del cual no hay otros"; fuera de él mismo, no hay "otros", ya sea "de modo absoluto": así, Dios, antes de la creación del mundo, era el "ente" único; ya sea "de modo relativo"; y esto, a su vez, puede ser "dentro de la esencia específica": así, Dios es el único "ente" en su esencia ("específica"), ya que no puede haber mas dioses, o no puede tener semejante en la esencia; e igualmente, Adán, antes de la existencia de los demás hombres, era el único hombre "de hecho" (no "de derecho"), pues no tenia otros "entes" semejantes en su esencia específica (aunque podía tenerlos); y puede ser también "dentro de la esencia individual": y así, todo "ente" singular o individual es único, pues no se da, ni puede darse, ningún otro "ente" que sea aquél.

Salta, pues, a la vista que todo "ente" "único" es "uno", pero no ocurre lo mismo a la inversa.

## & 2.- La unidad individual o singular

**153.- Nexo.** La unidad, de que acabamos de tratar como propiedad transcendental del "ente", puede ser de varias clases, al igual que el "ente" mismo del cual es propiedad; pero su principal división es en *singular* o *individual*, *formal* y *universal*. De la unidad "universal" se trata en la Crítica, dentro de la cuestión de los "universales"; de la unidad "formal" tanto en la cuestión de los "universales" como en el tratado sobre la "esencia" en general, cuya unidad es propia; de la unidad "singular" vamos a tratar precisamente ahora.

En torno a la cual, varias son las cuestiones que pueden proponerse: Una es la cuestión acerca de "su relación con la unidad universal y formal"; cuestión que ya se toca en la misma cuestión de los "universales". Otra es la cuestión acerca de '"su sujeto", que suele formularse en estos términos: "Si conviene o no la unidad singular o individual a todas las cosas que existen"; a lo que se responde con la proposición: "Todo lo que existe o puede existir, es singular"; proposición que aquí damos ya por probada en la ya citada cuestión de los "universales", donde se prueba que el "universal" no existe en la realidad, y también en la tesis de los "grados metafísicos", en la cual se rechaza cualquier suerte de distinción real entre "naturaleza" y "singularidad" o "individuación", y por tanto, ella se propone (por sí misma) como singular.

No obstante, la principal cuestión que suele tratarse acerca de la unidad singular o individual, es la cuestión llamada. del "principio de individuación". Ahora bien, como quiera que, bajo este mismo nombre, suelen designarse y tratarse dos cuestiones que, aunque se hallan íntimamente relacionadas, son diversas, al fin y al cabo la del "principio de individuación 'relativa'" y la del "principio de individuación 'absoluta", bueno será tratarlas separadamente, una por una.

**154.-** Así, pues, procederemos en el siguiente orden:

1) El principio de individuación relativa.
2) El principio de individuación absoluta.

*N. B.*: Proponemos esta cuestión en este lugar, porque así parece reclamarlo el orden lógico de las cosas; sin embargo, como quiera que se trata de un punto un tanto difícil, cuya comprensión supone otras cuestiones que aún no han sido examinadas (sobre todo, la cuestión de la limitación del acto), queda al prudente juicio del Profesor el dejar esta exposición para un lugar que pueda ser más oportuno (p. e., el tratado sobre el "ente creado", del cual la presente cuestión contribuiría a declarar alguna propiedad, como la multiplicabilidad por debajo de la especie, y la unidad singular).

### *A.- El principio de individuación relativa*

**TESIS 4.- *La razón suficiente que explica la multiplicabilidad de una naturaleza específica, en varios individuos, es la misma contingencia y finitud de dicha naturaleza.***

**155.- Nexo.** De entre las cosas "singulares" o "individuales" que, o bien podemos contemplar existiendo en el mundo, o bien sabemos que existen de cualquier otro modo, unas comprobamos que son perfectamente semejantes entre sí: entre ocurre prácticamente con la totalidad de las cosas materiales, con los hombres entre si, las bestias (perros, caballos, etc.), las plantas (pinos, encinas, etc.); de un "ente" sabemos que no tiene ningún otro individuo que sea perfectamente semejante a sí mismo: Dios, del cual sabemos por la Teodicea que es único; y de otros (de los espíritus puros), en realidad nada sabemos.

Estos individuos perfectamente semejantes entre sí, los concebimos según se explica en el tratado de los "universales" como participando de una misma esencia o naturaleza, que llamamos "específica", por ser la "especie" o tipo de "ente" a que se concibe que pertenecen o a que se subordinan cuando se hace la distribución o la clasificación de las cosas en sus propias clases. De acuerdo con ello, esta esencia o naturaleza (específica) se concibe que se encuentra en todos los citados individuos, como multiplicada en ellos, y

así, cada uno de ellos puede decirse, en este sentido, que es un individuo "relativo"; es decir, en cuanto que es "uno entre muchos perfectamente semejantes".

Por el contrario, un individuo que no tiene ningún otro que sea perfectamente semejante a él, no puede imaginarse que participe de una misma naturaleza común con otros, ni, en consecuencia, podemos imaginar que dicha naturaleza se halle multiplicada o verificada en muchos, sino que está necesariamente en este único individuo, y no en otros; es decir, "es sólo este individuo".

Dé lo dicho se sigue que "*las esencias* (y, por tanto, los individuos) *tienen dos géneros o modos de comportarse*": unas pueden multiplicarse, mientras que otras no pueden. Otro tanto ocurre con los individuos: unos tienen o, al menos, pueden tener el consorcio de otros individuos perfectamente semejantes (= son individuos "relativos"), mientras que otros no. Al llegar a este punto, sigue la cuestión sobre la "raíz" o el "fundamento" de semejante diferencia; es decir, por qué una naturaleza es "multiplicable" en muchos individuos, y otra no lo es. Dejando para la Teodicea la consideración directa y explícita sobre el fundamento o la raíz de la no-multiplicabilidad, o de la unicidad de la esencia divina, en la Metafísica General se propone más bien en directo la cuestión sobre el fundamento y la raíz de la multiplicabilidad de una esencia, que suele formularse en estos términos: "*principio interno de la multiplicabilidad numérica de los "entes" creados en una especie*"; o "*principio o fundamento ontológico de la multiplicabilidad de la naturaleza específica en muchos individuos, diversos sólo en razón del número*"; o "*principio de individuación relativa*". Esta es la cuestión que tomamos en esta tesis para su consideración.

**156.- Nociones.** "*Razón suficiente de la multiplicabilidad de una esencia*". "Es aquello que determina en la realidad y a nuestro entendimiento le explica por que una naturaleza o esencia es 'multiplicable'". Aquello, supuesto lo cual, se tiene la multiplicabilidad de una naturaleza, y si no lo suponemos, desaparece dicha multiplicabilidad.

"*Multiplicabilidad*". "Es la capacidad que una naturaleza tiene para ser o verificarse en muchos individuos".

**157.- "Naturaleza específica"**.- Es lo mismo que "esencia específica": aquella razón que puede predicarse de muchos como su esencia íntegra. Así, "hombre" respecto de Pedro, Pablo, Andrés, etc. Sus inferiores son individuos, o sólo diferentes entre sí por razón del número (lo que ocurre muy raras veces), o sólo por las notas accidentales, que no se estima que llegan a constituir una nueva esencia.

**158.- "Individuo" o "singular".** "Que no puede dividirse en otros más que sean como él". Así, Pedro, que no puede dividirse en otros "Pedros"; al contrario de la "naturaleza humana", u "hombre", que puede dividirse en muchos "hombres", en muchos que sean "hombre".

**159.- "Contingencia".** "Es la indiferencia o no-determinación respecto de la existencia", en virtud de la cual una cosa puede existir o no existir; existe de tal manera que puede no existir; no - existe de tal manera que puede existir.

**160.- "Finitud".** "Es la limitación en la perfección" (Véase la tesis de la "limitación del acto").

**161.- Estado de la cuestión.** Según hemos dicho al comienzo de la tesis, nos preguntamos por el "fundamento o la raíz por que una esencia o naturaleza es multiplicable en muchos individuos", o, en relación con los mismos individuos, nos preguntamos asimismo por la "razón de que un individuo soporte o admita el consorcio de otros individuos perfectamente semejantes a él. Y decimos: "admite el consorcio de otros..."; porque, para que se dé la multiplicabilidad de una esencia, no es necesario, evidentemente, que "de hecho" existan muchos individuos perfectamente semejantes; basta con que "puedan existir", con que dicha esencia posea la capacidad de verificarse en muchos individuos, aunque tal vez, de hecho, no llegue a reducirse al acto, porque, p. e., Dios ha decretado crear un sólo individuo de dicha naturaleza. Y así, aunque hubiese sido creado sólo Adán, no por ello la "esencia" o la "naturaleza humana" dejaría de ser multiplicable.

Para resolver esta cuestión, todos mantienen, como ciertos, los siguientes presupuestos:

1) *La esencia divina es inmultiplicable*.

2) *Las esencias materiales son multiplicables*.

**162.- Opiniones.** La cuestión se debate principalmente entre las escuelas "tomista" y "suarista".

*Suárez*: El fundamento o la razón suficiente de la multiplicabilidad de una esencia está en su "contingencia" y "finitud". De donde, por el mismo hecho de que una esencia es contingente y finita, ya es por ello multiplicable; así pues, doquiera que se encuentre esta contingencia, tenemos en ella el principio de la multiplicabilidad. Ahora bien, tal contingencia se encuentra en toda esencia creada (ya sea material, ya sea inmaterial). Luego "toda esencia creada", incluso "inmaterial", es "multiplicable" (y por tanto, no repugna que haya muchos ángeles bajo una sola especie; ahora bien, el que, de hecho, haya muchos ángeles bajo una sola especie, dependerá de lo que Dios tu viere a bien hacer, y a esta tesis no le corresponde investigarlo, ya que sólo trata de la "posibilidad absoluta", o de la condición esencial para que una naturaleza sea multiplicable, prescindiendo de lo --que Dios hiciere o decretare).

"Con mayor verdad y consecuencia decimos que, al igual que en las substancias inmateriales se dan especies propias y verdaderas, así también se da el individuo, que añade algo (según la razón) más allá de la especie, y por tanto, pueden darse muchos individuos semejantes. En cuanto al hecho de que se den o no, y qué es lo que se acomoda más a la Sagrada Escritura y a los Santos Padres, toca a la Teología el discutirlo". Suárez, DM, 5 s.2 n.30.

**163.- Los "tomistas":** El fundamento, para ellos, o la razón suficiente de la multiplicabilidad de una esencia reside en el hecho de que "consta de 'materia prima' y 'forma substancial". En otras palabras, la condición necesaria y suficiente para que una esencia sea multiplicable, es la composición que posee de "potencia" y "acto" en el orden de la esencia; es decir, de "materia prima" y "forma substancial".

Luego: las esencias inmateriales no son multiplicables; el individuo de una esencia inmaterial, no puede tener otros individuos semejantes dentro de la misma especie. En otras palabras: toda esencia inmaterial posee un sólo y único individuo; cada uno de los individuos inmateriales se diferencian específicamente (como las esencias entre sí) (a la vez que numéricamente); es decir, hay tantos individuos cuantas especies, y tantas

especies cuantos individuos, y en este sentido, la esencia específica o especie, por sí misma es individual.

**164.-** *Y lo prueban*: A) *A partir del principio de la limitación del acto*: El "acto" no se multiplica por sí mismo, sino por el hecho de ser recibido en la "potencia", distinta de él, con distinción real. Es así que, en el orden de la esencia, la "forma" es el "acto", y la "materia prima" la "potencia". Luego, la "forma" (esencia) no se multiplica sino por el hecho de ser recibida en la "materia".

La Mayor: Pues la multiplicación del "acto" equivale a su limitación. Es así que, el "acto" no se limita por sí mismo... La multiplicación del acto equivale a su limitación, porque, si en "acto" se multiplica, cada uno de los "actos" (resultantes) no posee totalmente aquella perfección, puesto que los demás han de poseer la misma'(aunque no totalmente, como es lógico).

B) *A partir de la forma, como principio de diversidad (sólo) específica*: Los individuos inmateriales constan únicamente de "forma" (= no tienen "materia"). Luego, los individuos inmateriales diversos han de tener (sólo) diversas "formas". Es así que toda diversidad o diferencia en la forma es específica. Luego, tales individuos difieren específicamente, es decir, no son semejantes según la especie. Luego, difieren (en número y en especie).

Luego, donde no hay "materia", no hay propiamente especie; en otras palabras: no hay multiplicidad bajo una especie. Luego, la condición necesaria para que pueda darse la multiplicación de una esencia específica en muchos individuos, es la composición de "materia".

**165.- Nuestra opinión**.- Nosotros afirmamos, con la opinión suarista" que la composición de 'materia' no es condición universalmente necesaria para la multiplicabilidad de las esencias, sino que lo es, en cambio, la "contingencia" y la "finitud". Por tanto, implícitamente afirmamos que toda esencia creada, en cuanto que es contingente y finita, es multiplicable, de cualquier clase que fuere: tanto material como inmaterial.

No negamos, a pesar de todo, que en aquellas esencias que son materiales, la "materia" pueda contribuir de un modo especial a la multiplicabilidad de las mismas en muchos individuos, pues la experiencia atestigua que surgen nuevos individuos debido a la corrupción y a la división de la "materia". Pero fácilmente se echa de ver que ésta no es condición universal de toda multiplicabilidad, sino tan sólo de la multiplicabilidad de la esencia material (a menos que se pruebe por otra parte). Además, en lugar de hablar de un "principio" o "razón suficiente" de la misma multiplicabilidad, más bien parece que tendríamos que hablar de una "ocasión" o "condición" de reducir a "acto" la capacidad de multiplicación que tiene la esencia material, debido a su "contingencia" y "finitud". Es más, respecto de las esencias materiales, ni siquiera podríamos hablar de "ocasión" o "condición" "absolutamente necesaria", más que en el "orden natural", puesto que el Autor de la naturaleza podría perfectamente producir aquellos nuevos individuos, no por división de la materia, sino por "creación" (como se probará en la tesis).

**166.- Prueba de la tesis**.- 1) Aquello será la razón suficiente de la multiplicabilidad de una esencia, que se oponga a la razón suficiente de la inmultiplicabilidad o de la unicidad de la esencia divina. Es así que la razón suficiente de la inmultiplicabilidad o de la unicidad de la esencia divina es su "necesidad" e "infinidad". Luego, la razón suficiente de la multiplicabilidad de una esencia es lo opuesto a la "necesidad" y a la "infinidad"; es decir, precisamente la "contingencia" y la "finitud".

*La Mayor*: a) Pues predicados o propiedades contrarias es congruo que posean razones o raíces asimismo contrarias.

b) Si en Dios, la razón para que su esencia se oponga a la multiplicabilidad, es su necesidad e infinidad, la falta de dicha necesidad e infinidad será la razón de la no-unicidad o multiplicabilidad.

c) En tanto no bastaría lo opuesto a la necesidad e infinidad -que es la contingencia y finitud- en cuanto, ésta supuesta, aún - fueran precisas otras condiciones o razones. Es así que no puede probarse que dichas condiciones sean precisas (v. 22 argumento) Luego...

**167.-** 2) En tanto la contingencia y finitud de la esencia creada no sería la razón suficiente de su multiplicabilidad, en cuanto que, además, fuera preciso que constase de "materia". Es así que no puede probarse que tal condición sea precisa. Luego, la contingencia y finitud es la razón suficiente de la multiplicabilidad de una esencia.

*La Mayor*: es evidente, por el procedimiento seguido por los adversarios, que no aducen más razones.

*La Menor*: quedará clara, una vez que sometamos a crisis los argumentos que suelen aducirse:

a) *A partir del principio de la limitación del acto*: En tanto la composición de "materia" (y "forma") sería necesaria para la multiplicabilidad, en cuanto que la "forma" no se multiplicase más que por ser recibida en la "materia". Es así que esto no puede probar se. Luego.
*La Menor*: porque supone el "principio de la limitación del "acto" por la "potencia" realmente distinta", que se rechaza en otro lugar (v. la tesis 13).

b) *A partir de la "forma" como principio de la diversidad específica:* En tanto la composición de "materia" (y "forma") sería condición necesaria para la multiplicabilidad, en cuanto que toda diferencia en la sola "forma" fuese necesariamente específica. Es así que esto no puede probarse. Luego.

*La Menor*: El adagio en que se funda: "la especie es a partir de la forma", únicamente viene a probar que la diversidad específica, "cuando se dé", procede de la "forma"; pero no prueba el que "siempre", supuesta una "forma" diversa ("realmente", "entitativamente", una nueva entidad), surja por ello una diversidad "específica". Esto ocurrirá si la nueva forma, era cuestión, diversa real, entitativa o numéricamente, "no es perfectamente semejante" a otras, pues entonces no existirá fundamento para abstraer alguna nota perfectamente común la "esencia específica" a la cual se pueda concebir que pertenecen. Pero esto no tiene necesariamente por qué ocurrir: pues puede su ceder que dicha nueva entidad, o nueva "forma", "sea perfectamente semejante a otras", y entonces habrá fundamento para abstraer la nota común que sea la "esencia específica" de ellas, y que se concibe que ellas participan y a la que pertenecen.

Brevemente: será una diferencia en las "formas", pero no necesariamente una diferencia "formal", "esencial".

Por tanto, al argumento que suele aducirse: "Las cosas que difieren en la "forma", difieren en la "especie". Es así que los ángeles difieren en la "forma". Luego difieren en la "especie", cabe responder de la siguiente manera:

*Distingo la Mayor*: las cosas que difieren en la "forma metafísica" (= "esencia específica"), difieren en la "especie", Concedo; las cosas que difieren en la "forma física", Subdistingo: si ambas "formas" o entidades no son perfectamente semejantes a otras, Concedo; si lo son, Niego.

**168.- Objeciones.-** 1.- Una sola entidad inmaterial agota --toda la perfección de su especie. Es así que, en tal caso, no puede haber otras entidades que participen de la misma perfección de la especie, Luego.

*Distingo la Mayor*: agota toda la perfección, de modo comprehensivo, en cuanto que toda la definición o todas las notas que constituyen dicha especie, se verifican en la entidad en cuestión, Concedo; de modo extensivo, en cuanto que ya no queda en la especie-- capacidad para que se verifique también en otros individuos, *Niego*, a menos que se pruebe.

"De modo comprehensivo", (en cuanto a la comprehensión), cualquier cosa individual, ya sea material, ya sea inmaterial, agota toda la perfección de la propia especie, en cuanto que no hay ninguna nota de dicha especie que no se verifique en la cosa en cuestión. Así, en Pedro se verifica totalmente, y en este sentido, exhaustivamente, la perfección de la especie humana, pues todas las notas de la misma (animal racional) se verifican en él.

Pero de aquí no se sigue a menos que se pruebe por otra parte que ya en aquella cosa se agote la capacidad de la especie para estar en muchos individuos. Semejante verificación o existencia total de la naturaleza específica no hay que imaginarla conforme al modo de ser de una cosa "material", que, si existe en uno totalmente, ya no queda posibilidad de que es-té también en otros; sino que se trata de una "existencia lógica e intencional", propia de las nociones universales.

2.- La esencia "irrecepta" (que no ha sido recibida en ningún sujeto) es infinita. Es así que la esencia inmaterial es "irrecepta" (pues no se recibe en ninguna "materia" o "sujeto"). Luego...

*Distingo la Mayor*: "irrecepta" tanto en un "sujeto" como - 'por parte de la "causa eficiente", Concedo; "irrecepta" sólo en un "sujeto", Niego (v. la cuestión del "principio de limitación del acto" y de la "esencia y la existencia").

3.- La forma abstracta no puede multiplicarse numéricamente Es así que, la esencia inmaterial es una forma abstracta. Luego.

*Distingo la Mayor*: La forma abstracta según el "ser"; es decir, la forma inmaterial, no puede multiplicarse numéricamente, Niego; la forma abstracta según el modo de la precisión (ya sea material, ya sea inmaterial), no puede multiplicarse numéricamente, Subdistingo: no puede multiplicarse, reduplicativamente en cuanto abstracta; es decir, con tal modo de precisión, Concedo; no puede multiplicarse, en cuanto a las notas de que consta, Niego.

4.- El número se funda en la cantidad. Luego no puede darse pluralidad numérica más que en las cosa cuantitativas" o materiales.

*Respuesta: 1*) Luego, no puede haber muchos ángeles (ni específicamente, ni semejantes de ninguna manera); lo cual va en contra de los mismos "tomistas".

*2*) Distingo la Mayor: el número "cuantitativo" o "predicamental" se funda en la cantidad, Concedo; cualquier número, Niego.

5.- La diferencia individual o numérica es material. Es así que, si es así, proviene de la "materia". Luego.

*Distingo la Mayor*: en sentido propio y estricto, Niego; en sentido amplio e impropio, Concedo.

6.- El principio de la distinción específica no es el/'principio de la distinción y de la multiplicación numérica. Es así que la forma es el principio de la distinción específica. Luego.

*Distingo la Mayor*: no es el principio de la distinción y de la multiplicación numérica bajo el mismo aspecto bajo el cual es principio de la distinción específica, Concedo; bajo otro aspecto, Niego

*Distingo el Consecuente*. La "forma" es el principio de la "distinción "específica", en cuanto que se toma en sentido "abstracto" y metafísico, y es el principio de la distinción» numérica", en cuanto que se toma en sentido "concreto".

**169.- Escolio 1.** *Otra forma de proponer esta cuestión*. Según se ve por la misma noción de esencia, o de "natura multiplicable" y de "individuo relativo", dado que la misma naturaleza no es necesariamente "este" individuo, sino que es indiferente a muchas cosas, para que se torne precisamente "este" individuo, necesita algún elemento más que se le añada, y ello no de forma real (= como un elemento distinto, con distinción real) porque tampoco la indiferencia en cuestión es real o física, sino únicamente lógica (v. la cuestión de ."os "universales"), sino según la mente. Ahora bien, este otro elemento es la "diferencia individual", o "individuación" (así, la naturaleza humana, que es multiplicable, y puede estar indiferentemente ya en Pedro, ya en Pablo, ya en otros hombres, está, de hecho, en Pedro, se torna "Pedro" mediante la añadidura mental de la diferencia "Petreidad"). Por consiguiente, cada uno de los individuos relativos puede imaginarse que consta como de dos elementos: la "naturaleza específica" y la "individuación". Todo lo cual, evidentemente, no puede afirmarse de una naturaleza o esencia no multiplicable, y por tanto, de un "individuo único"; pues, como quiera que dicha esencia ya está determinada a "este" individuo en concreto, y no pue de ser "otro", o estar en otros, no necesita que se le añada nada para que "se haga" o sea "este" individuo, sino que lo es por sí misma.

Por lo cual, la presente cuestión sobre el fundamento, o la razón suficiente de la multiplicabilidad de las esencias, suele proponerse de esta otra manera: "sobre si, en todas las naturalezas, la cosa individual y singular, como tal, añade algo sobre la naturaleza común o específica": así, Suárez, DM 5, s.2, en el título; y en el n. 21: "El individuo, no sólo en las cosas materiales, y en los accidentes, sino también en las substancias inmateriales creadas y finitas, añade algo sobré/la especie, distinto con distinción de razón".

**170.- Escolio 2.** *El concepto de número*. De la tesis que hemos probado, se sigue que el número -o "multitud medida por el patrón de la unidad" se puede encontrar igualmente en las cosas materiales y en las inmateriales. De aquí que la definición que suele darse del "uno" "predicamental" o "cuantitativo", o material, como "principio del número",
a) o sobreentiende: (del número) "cuantitativo";
b) o si se dice de todo número; es decir, del número, "simplíciter", es una definición sistemática, que, por tanto, depende del sistema "tomista", en el cual, el número se considera que existe solamente en las cosas "cuantitativas", precisamente como consecuencia de esta tesis del principio de individuación relativa;
c) o depende de la "suposición" del término "número", a consecuencia de algún acuerdo que restrinja tal nombre a designar una muchedumbre de cosas "cuantitativas", sin dejar de reconocerse, a pesar de todo, que la esencia de la multitud medida por el patrón de la unidad, se halla igualmente en la multitud de cosas inmateriales. En tal caso, la cuestión sobre si la multitud de cosas inmateriales, es también "número", evidentemente se reduce a una cuestión "de nombre".

El número de cosas "cuantitativas" suele llamarse número "predicamental" (porque se halla dentro de un "predicamento": el de la "cantidad"), mientras que el número de las demás cosas se llama numero "transcendental" (porque no está ligado a ningún predicamento). V. Suárez, DM. 4 s.2 n.12; 5 s.3 n.17. V. la tesis anterior, n. 150.

*B.- El principio de individuación absoluta.*

**171.- Nexo.** Una vez que hemos llevado a cabo nuestra investigación acerca de la razón suficiente de la multiplicabilidad de una naturaleza en muchos individuos, o lo que es lo mismo: acerca de la posibilidad de muchos individuos bajo una misma especie (= principio de individuación relativo), corresponde ahora hacer otro tanto acerca de la misma individuación, o del individuo en sí mismo, con el fin de averiguar su principio correspondiente; cuestión que recibe el nombre de "principio de individuación absoluta".

**172.- Nociones.** "Individuo". a) A veces, es lo mismo que "supósito" (= "substancia singular, completa y subsistente, de manera incomunicable"); b) por lo general, y aquí en la tesis, se toma en el mismo sentido de "singular".

*"Singular":* "Lo que no es divisible en otros muchos de su misma clase". Como quiera que el "singular" se opone al "universal", la mejor forma de percibir la naturaleza del mismo es declarar la naturaleza del "universal".

*"Universal":* es "Aquel 'uno' que es apto para hallarse en muchos según toda la razón de sí mismo, de tal forma que en ellos se multiplique". De donde:

"*Singular*" o "*Individuo*" es:

1) "Un 'ente' de tal manera 'uno' que, según la razón de 'ente' por la que se dice 'uno', no es comunicable a otros muchos, como inferiores en los que quede multiplicado, o que formen 'multitud' en aquella misma razón"; o:

2) "Un 'ente' que no es divisible en otros muchos de su misma clase"; o:

3) "Un 'ente' que no es multiplicable en otros muchos de su misma clase": "El 'ente', 'uno' en sí, no multiplicable", o (en sentido lógico) "el 'ente' que es predicable sólo de uno".

**173.-** Así pues, el "singular" se constituye por la "negación de la comunicabilidad y de la divisibilidad", propia del universal (= lógica), pero no (al menos, "per se") de la "física": Así, el alma, que es singular, se comunica físicamente al cuerpo.

**174.- "Individuo Absoluto"** es el individuo que acabamos de definir.

"Individuo Relativo" es el individuo absoluto "que posee (o tolera al menos) el consorcio de otros individuos que son perfectamente semejantes a él": de él hemos tratado en la tesis anterior.

Decimos de él que es "relativo", porque, en cuanto tal, dice relación a otros individuos que son perfectamente semejantes a él; mientras que el "absoluto" se llama así, porque, el que no sea divisible en otros "muchos" de su misma clase, le compete de modo absoluto; es decir, con independencia de que existan o no otros individuos exactamente de su misma clase.

Como fácilmente se echa de ver, todo individuo "relativo" es también "absoluto", pero no a la inversa. Así, Dios es ciertamente "individuo absoluto", al no ser divisible en otros que sean Dios; pero no es "individuo relativo", puesto que es único. El individuo "absoluto" que no es, al mismo tiempo,, "relativo", se llama "único".

**175.- El "principio de individuación":** "Aquello de lo cual procede la individuación, de cualquier manera que fuere"; o: "aquello por lo que la individuación es, o se hace, o es conocida"; "aquello a partir de lo cual una cosa es individual o singular"; "aquello a partir de lo cual una naturaleza es individual o singular".

a) *Manifestativo*: aquello que nos manifiesta, o gracias a lo cual discernimos que un individuo es distinto de otro. Y existen las llamadas "notas individuantes", de las cuales las principales que se dan en los individuos materiales, se contienen en el dístico siguiente:
"Forma, figura, lugar, tiempo; estirpe, patria, nombre; He aquí siete cosas que no tienen las mismas dos individuos distintos".

b) *Extrínseco*: "aquello que se encuentra fuera de la misma cosa individual, dejo que proviene su individuación": la Causa eficiente, la final o la ejemplar, que con su influencia determina la existencia de esta cosa individual, y por tanto, la individuación de la misma.

c) *Intrínseco*: "algo intrínseco a la misma cosa (ya sea por identidad real, ya sea por unión intrínseca), de lo qué procede su individuación".

1) *Formal*: "aquello que, a manera de "forma", constituye la misma cosa en cuanto individual, o le comunica una singular o individual unidad".

2) *Radical*: "aquello de lo cual procede, como de su fundamento o raíz última, la misma individuación o la unidad singular o individual".

Estas dos últimas nociones quedarán más claras-, una vez que hayamos fijado el estado de la cuestión.

**176.-** Para poder comprender todo cuanto se dice acerca de la individuación de los cuerpos, sobre todo en la opinión "tomista", conviene no perder de vista las siguientes nociones, que pertenecen a la Cosmología:

Según la doctrina "aristotélico-tomista", los cuerpos constan de dos elementos, a saber: "materia prima" y "forma substancial". La "materia prima" es "substancia incompleta", totalmente indeterminada en sí misma, y determinable mediante la "forma substancial", a la que recibe, como puede recibirla un "sujeto" o "potencia subjetiva, mientras que ella misma ya no puede comunicarse a ningún sujeto ulterior. La "forma substancial" es asimismo "substancia incompleta", que, unida a la "materia prima" como el "acto" que la informa, constituye todo el compuesto, o el cuerpo, dentro de una determinada especie ("la 'especie' es 'forma'").

A estos dos elementos, hay que añadir la "cantidad", que es un "accidente absoluto", distinto realmente de la "materia prima' y de la "forma", que posee unas partes fuera de las otras, y cuya naturaleza no podemos determinarla aquí, ya que depende precisamente de esta tesis.

**177.- Estado de la cuestión**. Tomamos en consideración el individuo "absoluto" (ya sea, a la vez, "relativo", ya no lo sea), y establecemos la cuestión acerca del "principio intrínseco de su individuación".

Es decir, según consta de la misma noción de individuo, a éste le compete la "incomunicabilidad" o "indivisibilidad" en otros muchos de su misma clase, y que es precisamente su "unidad singular" o "individual", que le constituye en individuo.

De aquí surge la cuestión: ¿De dónde posee este individuo, o esta cosa individual y singular, una incomunicabilidad o indivisibilidad de tal suerte? ¿De dónde esta cosa tiene el que sea individual o singular?

**178.-** La presente cuestión es formalmente distinta de la cuestión precedente sobre el "principio de individuación relativa": pues una cosa es preguntar "por qué Pedro tiene otros individuos exactamente de su misma clase", y otra preguntar "por qué Pedro es precisamente 'este' hombre, y no 'otro'".

Por ello, la primera respuesta que se da ha de ser igualmente distinta, dentro de cualquiera de los dos sistemas. Así, tanto el sistema "tomista", que defiende que el principio de individuación relativa es la "composición de materia y forma", como el sistema "suarista", que sostiene que tal principio es únicamente la "contingencia" y "finitud", establecen: como principio "formal" de individuación absoluta, "la misma individuación" o "diferencia individual" (pues es ella la que atribuye, a modo de "forma", a Pedro el que sea precisamente "este" hombre), y como principio "radical", la misma "entidad de la cosa".

Pues es la "entidad" -según todos- la que funda la unidad, como se deduce de la tesis -igualmente común- sobre la "unidad como propiedad transcendental del 'ente", conforme a la cual, el "ente", en el mismo orden y grado en que es "ente", funda la unidad que le corresponde; es decir:

el "ente" en general, o "transcendental": la *unidad "transcendental*";
el "ente" específicamente "tal": la *unidad específica, o "formal";*
el "ente", plenamente determinado en su "taleidad": la *unidad "singular" o "individual*".

**179.-** Sin embargo, una vez dada esta respuesta general y común, puesto que son asimismo comunes los presupuestos en que se fundo de nuevo tienen lugar los presupuestos sistemáticos que son propios de las diversas escuelas, y que son los mismos que en la cuestión procedente sobre el "principio de individuación relativa". Por

tanto, tenemos, sí, una nueva cuestión, pero también la solución es substancialmente idéntica, al ser idénticos -como hemos dicho- los presupuestos en los que se funda.

**180.-** Comenzando/por los "tomistas", debido a su teoría de la "limitación del acto" y del "principio de individuación relativa", se ven obligados a juzgar que el "acto" de una esencia, que sea multiplicable, no puede ("limitarse" por sí mismo, ni por tanto) "individuarse" por sí mismo, toda vez que individuación supone "limitación" para aquellas cosas que son "multiplicables" (pues por dicha individuación es como la naturaleza en cuestión se encuentra en "este" individuo, pudiendo encontrarse igualmente en otros). De aquí que, si el citado "acto" ("forma") no puede tener la individuación por sí mismo, deben averiguar, lógicamente, de dónde puede tenerla; es decir, deben proponer una cuestión ulterior, que es "sobre la raíz última o sobre el principio de aquella individuación (absoluta)".

Y responden diciendo que tal principio es la "materia 'signada' por la cantidad"; en otros términos: la "forma substancial" se constituye "esta" forma precisamente porque es recibida en "esta" materia, y a su vez, la materia es "esta" porque se encuentra "signada" (designada) por "esta parte determinada de 'cantidad", que es un accidente propio del cual es tener unas partes fuera de las otras; es decir, que una de ellas no es la otra.

Por donde se ve, una vez más, que toda la (nueva) cuestión, y su correspondiente solución, se apoyan en el "principio de la limitación del acto por la potencia realmente distinta".

**181.-** *En cuanto al otro sistema*, al no tener tal principio de la limitación del acto, no tiene motivo, en consecuencia, para proponer la aludida nueva cuestión: pues juzga que un "acto" cualquiera (o una "forma"; p. e., el alma humana) puede limitarse por sí mismo, y por tanto, puede también individuarse. Por consiguiente, se atiene a la primera cuestión y a la solución correspondiente (de que la "entidad" misma es la raíz o el principio radical de la unidad singular), sin preocuparse para nada de la segunda cuestión mencionada, que para este sistema sencillamente no existe.

**182.-** Una vez establecida esta diversidad en el modo de pensar, no puede evitarse que los unos (los "tomistas") declaren que la opinión contraria es "verdadera, pero incompleta". Verdadera, en cuanto que es verdad que una "entidad" es fundamento de otra. Incompleta, ya que no responde a la cuestión es más, ni siquiera se la - plantea- que se puede formular así: "de dónde le viene a tal "entidad" el ser una entidad "determinada".

Por su parte, los otros (los "suaristas") consideran que tal cuestión es "superflua", por no decir "falsa", ya que se funda en un falso presupuesto: el de la "limitación del acto por la potencia realmente distinta".

Por donde viene a quedar claro que toda esta cuestión relativa al "principio de individuación absoluta", no es independiente, sino que se funda en otra: en la cuestión de la "limitación del acto", dependiendo, en fin de cuentas, de ésta última la solución de aquélla.

### & 3.- La unidad de los grados metafísicos

**TESIS 5.-** ***Los grados metafísicos de un mismo individuo no se distinguen entre sí con ninguna clase de distinción que no dependa de la mente, sino sólo con distinción de razón raciocinada.***

**184.- Nexo.** En la tesis de las "propiedades del "ente", probamos que la unidad es una propiedad metafísica del "ente"; ahora vamos a investigar en torno al "sentido" y a la "amplitud" que dicha unidad tiene en cada uno de los "entes". Pues cada uno de los objetos, y sobre todo, la cosa singular e individual se presenta ante nuestra mente como compuesta de una determinada pluralidad interna de grados o de modos de ser. Así, Pedro se nos aparece como: "ente"-"substancia"-"viviente"-"animal"-"hombre"-"tal" (en concreto). Y así es como surge la cuestión sobre si, en verdad, se da una tal pluralidad, qué clase de pluralidad, y si supone algún obstáculo para la unidad que ya hemos probado que conviene a todo "ente".

Antes de dar solución a esta cuestión, es necesario exponer las nociones de "identidad" y "distinción".

**185.- "Identidad".** Puede definirse como: "la conveniencia de la cosa consigo misma".

Así, Pedro posee identidad consigo mismo (= es él mismo y no otro), porque coincide o conviene consigo mismo. O también: "la cualidad por la que una cosa puede afirmarse de otra, en recto" (Pedro es Pedro).

Puede ser:
a) *Real*: "la identidad que se da con independencia de la mente". Así, la identidad que se da entre Pedro y él mismo, entre Pedro y "hombre", entre "hombre"" y "animal". Nosotros, todo esto lo pensamos valiéndonos de una "distinción de razón", con la cual el mismo objeto prácticamente lo duplicamos (Pedro-Pedro; Pedro-su naturaleza humana) y vemos que el uno coincide con el otro.

b) *De razón*: "la identidad que se da con dependencia de la consideración de la mente".

Así pues, no se da realmente, sino que "se piensa" que se da, si bien con algún fundamento. Aquellas cosas, que realmente son "muchas" (Pedro, Pablo, todos los hombres), pasan a formar una sola cosa, según el concepto (es decir, "se piensa" que son lo mismo según la razón de hombre). Supone, pues, una distinción real, que se convierte en "unidad lógica" por la intervención de la mente.

Y puede ser "específica", "genérica", como es por sí mismo evidente.

La "identidad" puede ser también:

α) *Adecuada*: ""la identidad del todo con el todo". Así, la identidad entre "hombre" y "animal racional", o también entre "hombre" y "el alma y el cuerpo".

β) *Inadecuada*: "la identidad que existe entre el todo y su parte". Así, la identidad entre "hombre" y "animal", o entre "hombre" y "el cuerpo".

**186.- "Distinción":** "la negación de identidad entre varias cosas"; o: "la cualidad por la que una cosa puede negarse de otra, en recto". Así, entre Pedro y Pablo existe distinción, porque Pedro no es el mismo individuo que Pablo, Pedro puede negarse de Pablo: "Pablo no es Pedro".

Puede ser: ***A) Real***: "la que existe con independencia de la consideración de la mente". Así, la distinción entre Pablo y Pedro, entre el alma y el cuerpo, entre las partes del cuerpo. Y, a su vez, puede ser:

a) *positiva*: entre "entes" que existen;

b) *negativa*: entre puras carencias, o "entes" imaginarios (entre las tinieblas y la ceguera);

c) *mixta*: entre un extremo positivo y otro negativo (entre la luz y las tinieblas).

La positiva puede ser:

α) *absoluta o mayor*: "que se da entre "entes" absolutos"; es decir que, para que existan, no necesitan estar, de alguna manera, ligados a otro (las substancias y muchos accidentes). Así la distinción entre Pedro y Pablo, entre el cuerpo y la cantidad, entre la cantidad y el color, etc.

β) *modal o menor*: "que se da entre una cosa y un modo, o entre un modo y otro".

Así, la distinción entre Pedro y su "sesión" (su estar sentado), entre la figura y el movimiento.

**187.-** *Los "signos"* por los que puede reconocerse que existe distinción real, son:

a) *producción real*: ninguna cosa puede producirse a sí misma. Por tanto, si consta que A ha producido a B, A no es B, A y B no son la misma entidad.

b) *separación real*, o separabilidad: pues si A existe sin B, y sin embargo, fuera B, entonces A existiría sin ella misma.

c) relación real: pues la relación es "ordenación o referencia a otra cosa". Por tanto, si la relación es real, también la - otra cosa será otra cosa con distinción real.

**188.-** ***B) De razón*** (o "conceptual"): "es la distinción que existe con necesaria dependencia de la consideración de la mente", y así es como la mente considera que son "muchas cosas" lo que, en la realidad, es "una sola". Así -según se probará- la distinción entre Pedro y "hombre", entre "animal" y "racional". Puede ser:

a) de "*razón raciocinante*": "que es establecida por la mente sin ningún fundamento en la realidad". Así, la distinción entre - "hombre" y "animal racional".

b) de "*razón raciocinada*": "que es establecida por la mente con fundamento en la realidad". Así, la distinción entre "animal" y "racional", entre la "humanidad" y la "Petreidad".

En cuanto al fundamento, puede ser de dos clases: ontológico y psicológico.

*El fundamento ontológico* es: a) "*la eminencia de la perfección de la cosa*", que en su simple entidad equivale a muchas perfecciones que se hallan esparcidas en los diversos "entes". Así, Dios, en su simplicísima entidad, tiene las perfecciones de sabiduría, justicia, bondad.

b) "*la existencia en otros "entes" de perfecciones semejantes a aquellas que se encuentran reunidas en la cosa*". Así es como - distinguimos, sin ir más lejos, en el

hombre la "animalidad" y la "racionalidad", puesto que en las bestias encontramos también la facultad de sentir, pero no la de raciocinar, y en los ángeles, la de entender, aunque no la de sentir. En el mismo hombre, distinguimos también la razón de "viviente" de la razón de "cuerpo", porque vemos muchas cosas que son cuerpos, pero no viven, mientras que otras viven, sin ser cuerpos.

c) "*la diversa inteligibilidad de la cosa, en orden a los diversos aspectos connotados*". Así, en el punto podemos distinguir diversos aspectos: podemos, en efecto, considerarlo en cuanto que es "principio de la línea", o en cuanto que es "centro del círculo". Y el "ente" adopta la razón de "verdadero" o de "bueno" según que se considera en relación con el entendimiento o con la voluntad.

*El fundamento psicológico es* "*la imperfección del entendimiento humano*", que no puede abarcar con un solo concepto toda la inteligibilidad de la cosa, y por ello debe multiplicar los conceptos para conocerla por completo.

De aquí que la distinción "de razón raciocinada" suele denominarse también "distinción virtual extrínseca". "Virtual", porque en la cosa se da el fundamento para que la mente establezca la distinción; "extrínseca", porque, en cuanto distinción, no se halla en la misma cosa, sino sólo en la mente, de cuya distinción de conceptos se deriva para la cosa la denominación (extrínseca) de que sea distinta, o tenga distinción.

También, por parte de los autores "tomistas", se trae a colación la distinción "virtual intrínseca", pero, dado que sólo la emplean en relación con la explicación que ha de darse de la distinción entre los atributos de Dios, y otras cuestiones con Dios relacionadas, nosotros prescindimos de tratarla aquí, remitiéndola a la Teodicea, o a la Teología.

**189.- "Grados metafísicos":** son "aquellos predicados, tanto superiores como inferiores, que convienen a las cosas dentro de la línea del propio predicamento". Son, pues, todas las especies, géneros y diferencias, tanto específicas como individuales. Así, en Pedro: "este" (hombre) - "hombre" - "racional" - "animal" - "sensitivo - "viviente" - "orgánico "cuerpo".

**190.- Estado de la cuestión.** Como dijimos al comienzo de la tesis, pretendemos ahora determinar el sentido y la amplitud de la "unidad" en cada uno de los "entes". Dejamos probado, pues, en la tesis sobre las "propiedades del ente, que todo "ente" posee "unidad", sin embargo, en el plano de los hechos, no existe ningún "ente ni siquiera el más simple de todos, que no aparezca a nuestra mente como constando de varias notas, o predicados, que constituyen su propia esencia, viniendo a ser, a la vez, como una explicación de la misma, o por lo menos, representan sus propiedades o atributos. Así, cualquier hombre singular aparece a nuestro entendimiento como compuesto de las siguientes notas: "ente" - "substancia" - "cuerpo" - "viviente" - "animal" - "hombre" - "tal" o "este" (hombre); y estos predicados o notas, como quiera que gradualmente poseen mayor o meno extensión, y por ellos descendemos, de la misma manera gradual, desde la suprema razón de "ente" hasta la última determinación de un individuo -o, a la inversa, ascendemos de lo último a lo primero-, se denominan "grados metafísicos".

En consecuencia, debido a esta especie de pluralidad interna, da la impresión de que queda menoscabada la unidad del "ente" concreto. Por tanto, la pregunta que nos hacemos es si todas estas cosas constituyen otras tantas entidades o realidades distintas entre sí, con plena independencia de la mente, o sólo se distinguen con distinción de razón, siendo por ello aspectos diversos que nuestra mente es capaz de distinguir en la

cosa (siempre con algún fundamento), o conceptos igualmente diversos que viene a formarse de una misma realidad.

Si se distinguen con distinción real, entonces la cosa en cuestión, o no será "una", o, al menos, será -a este respecto- un "uno "per se" compuesto de los citados elementos como partes constitutivas. Si, en cambio, no se distinguen de la manera apuntada, en tal caso a este respecto, nuevamente su unidad será la "unidad de la simplicidad"; será, en efecto, alguna entidad que, a dicho respecto, no se compone de partes, por más que por ello ciertamente, no queden excluidas otras unidades de composición (p. e., en cada hombre la unidad de composición de alma y cuerpo).

De lo dicho hasta aquí, se percibe que la tesis puede afirmarse que posee dos vertientes: una lógica y otra ontológica. Una vertiente lógica, en cuanto que pregunta qué es lo que en la realidad responde a nuestros conceptos; en otras palabras, si la cosa en sí se halla constituida de la misma manera (con la misma estructura) con que es concebida por la mente, debatiéndose, en consecuencia, una cuestión plenamente fundamental en Filosofía: la cuestión del "paralelismo entre el orden de la mente y el de la realidad": si existe y en qué medida se da. Y otra vertiente ontológica, puesto que indaga en la constitución misma de un "ente" determinado, con ánimo de averiguar si se trata de una entidad simple o, por el contrario, se halla compuesta de varios elementos (y, en tal caso, con qué clase de composición).

**191.- Opiniones. A)** Por una parte, están los que afirman que, entre los "grados metafísicos", "no existe distinción real, ni tampoco distinción de razón con fundamento en la realidad". Así, los "nominales", que comienzan concediendo el que establezcamos tales -distinciones entre los diversos "grados metafísicos", para pasar luego a afirmar de las mismas distinciones que carecen por completo de fundamento en la realidad, siendo, en consecuencia, conceptos del todo vacíos (puede verse, en Crítica, la opinión de ellos acerca de los "universales").

**192.- B)** Por otra parte, hay algunos que sostienen la '"distinción real", como Janduno, Pablo Véneto, Burleo, Avicebrón, Caramuel, etc. Éstos, sin embargo, no mantienen exactamente la misma opinión, pues unos establecen la citada distinción real entre "todos los grados metafísicos", mientras que otros sólo la establecen entre la "naturaleza específica" y la "individuación".

**193.- C)** *Los "escotistas*", por su parte, ponen la "distinción formal "ex natura rei" (derivada de la misma naturaleza de la cosa), que es propia de su sistema, y que explican de la siguiente manera:

"La distinción formal 'ex natura rei' es una suerte de distinción que existe entre las 'formalidades', o entre las 'formalidades' y las 'cosas', con plena independencia de la mente".

Dicha distinción es "antecedente a cualquier operación o consideración de la mente"; por tanto, no es "de razón", y en este sentido, es "actual": llamase, por ello, "ex natura rei".

Pero a continuación se encargan de insistir en que no por eso es "real", como aparecerá por lo que se dice a continuación.

Es evidente, por de pronto, que la índole toda de tal distinción depende de la naturaleza misma de las "formalidades" entre las que se dice estar vigente.

**194.-** El concepto de "*formalidad*" es correlativo al de "cosa", que introducen los "escotistas". Qué es lo que ellos entienden por "cosa" y por "formalidad", podemos colegirlo de la exposición que hace el "escotista" Juan Poncio, que distingue:

"Tres clases de entidades positivas:

1) *La primera* es de aquellas cosas que "per se" pueden existir aparte de cualquier otra, como Pedro, Pablo, etc.

2) *La segunda* es la de aquellas otras que "per se" no pueden existir aparte de cualquier otra, si bien pueden sobrevenir a las cosas que ya pueden existir aparte. Tales son los "accidentes" (el color, el pensamiento, el movimiento, ...).

3) *La tercera* es la de aquellas cosas que ni pueden "per se" existir aparte, ni pueden sobrevenir a otras como algo totalmente nuevo, ya que son de tal naturaleza que ni la cosa en que ellas existen puede existir sin las mismas, ni ellas tampoco sin dicha cosa.

Tales son todos los "grados metafísicos" ("hombre", "animal", "viviente", "substancia", ...); asimismo, las potencias del alma (entendimiento, voluntad), los atributos divinos (sabiduría, justicia...)

Según el sistema "escotista", cuanto se comprende dentro de los dos primeros apartados, recibe el nombre de "cosa", y "formalidad" (o "formalidades") lo comprendido dentro del tercero.

Las "*formalidades*" -según el "escotista" Dupasquier- pueden definirse de la siguiente manera: "Son predicados o entidades del todo inseparables, tanto unos de otros, como de la cosa en la cual se hallan, y que, por otro lado, son concebibles o definibles por separado, en cuanto a su "quiddidad" o esencia".

Así pues, la distinción que existe entre "cosa" y "cosa", la llaman los "escotistas" "real", mientras que la distinción que existe entre "formalidad" y "formalidad", o entre "cosa" y "formalidad", recibe la denominación de "*distinción formal 'ex natura rei'*".

Tanto una como otra es independiente de la mente, pero la "real" es entre "cosas", y la segunda entre "formalidades". En consecuencia, para ellos la distinción independiente de la mente (o "actual") puede ser de dos clases: "real" (entre "cosas") y "formal 'ex natura rei'" (entre "formalidades").

**195.-** Por esta razón, los "escotistas" mismos suelen afirmar de dicha distinción "formal 'ex natura rei'", que es "intermedia", entre la distinción real y la de razón.

Pues es preciso entender bien en qué sentido esta distinción puede considerarse "intermedia", y en qué sentido no:

a) No es intermedia entre la distinción real y la de razón en el sentido de que no sea independiente ni dependiente de la mente; ellos ciertamente la ponen como "independiente de la mente" (v. el - "escolio"). (Es decir: no es intermedia entre la distinción real y - la de razón, si "real" equivale a "independiente de la mente"). Es claro, pues, que no va contra el principio del "medio excluido": no es contradictoria, y por tanto, no cabe rechazarla por este capítulo, como hacen algunos autores.

b) Sino que es intermedia en el sentido de que, aquello que se distingue, no son ni "cosas" (más que en sentido "escotista": "lo que puede "per se" existir aparte, o puede sobrevenir a algo, de manera enteramente nueva), ni tampoco simples "conceptos", sino "formalidades". (Es decir: es intermedia entre la distinción real y la de razón, si "real" significa, según los "escotistas", no "una distinción cualquiera independiente de la mente" (como entre los restantes "escolásticos"), sino una distinción independiente, sí, de la mente, pero que sea "entre 'cosas").

En pocas palabras: se trata de una distinción intermedia entre la real y la de razón, no en atención a la dependencia o independencia de la mente, sino debido a los extremos.

Todo lo cual aparecerá con mayor claridad, si establecemos una comparación entre las distinciones que suelen utilizarse por el resto de los "escolásticos" y por los "escotistas".

**196.-**

**Esquema de las distinciones en la "escolástica"**

| **Distinción independiente de la mente** | | **Distinción dependiente de la mente ("de razón").** |
|---|---|---|
| Entre "cosa" y "cosa"<br>Entre "cosa" y "modo", entre "modo" y "modo" | **=** Real | sin fundamento en la cosa ("de razón raciocinante").<br><br>con fundamento en la cosa ("de razón raciocinada"). |

***Luego***: “Distinción real" "distinción independiente de la mente", y por tanto, no existe distinción alguna que sea "intermedia" entre la distinción "real" ("independiente de la mente") y la distinción "de razón" (= "dependiente de la mente").

(porque todo aquello que se distingue de algo, independientemente de la mente, es, de algún modo, "cosa").

**Esquema de las distinciones en el sistema "escotista".**

| **Distinción independiente de la mente** | | **Distinción dependiente de la mente ("de razón").** |
|---|---|---|
| Entre "cosa" y "cosa"<br>Entre "cosa" y "modo", entre "modo" y "modo" | **=** Real | Entre "entes" de razón.<br>Entre conceptos sinónimos. |
| Entre "formalidad" y "formalidad", o entre "cosa" y formalidad | **=** Formal "ex natura rei" | |

***Luego:*** "Distinción real" = una de las especies de "distinción independiente de la mente"; no es, por tanto, convertible con ella, toda vez que existe una especie más de distinción independiente de la mente, que es la "distinción formal 'ex natura reí", que es "intermedia" entre la distinción "real" y la "de razón", no a) en el sentido de que no sea ni dependiente ni independiente de la mente, sino b) en el sentido de que no sea entre "cosas" ni entre "conceptos", sino entre "formalidades"; es decir, es. "intermedia": no por razón de la dependencia o de la no-dependencia de la mente, sino por razón de los términos.

**197.-** En cuanto a dichas "formalidades", dicen los "escotistas" que: a) ni pueden existir sin la cosa, ni la cosa sin ellas, de forma que ni siquiera por la omnipotencia divina pueden existir separadamente;

b) esto es debido a que, aunque son "formalidades" o entidades distintas entre sí (independientemente de la mente), sin embargo, "unitivamente son cosas", son una misma cosa, aunque dos formalidades = están realmente identificadas, aunque no formalmente.

c) de manera que entre lo uno y lo otro no se dé "no-identidad", que es "diversidad", teniendo en cuenta que este nombre de "diversidad" se mantiene para significar no una diversidad cualquiera, incluso independiente de la mente, sino sólo la diversidad 'entre cosas". La distinción formal existe entre dos realidades de una misma cosa, que, si se consideran en sentido adecuado en cuanto a ellas mismas o en cuanto a la misma formalidad no se incluyen mutuamente; pero si se consideran en sentido inadecuado en cuanto a la cosa, se incluyen unitivamente, viniendo a ser la misma cosa. No excluyen la identidad real, ni se comportan entre ellas como cosa y cosa, sino como realidades contenidas "unitivamente" en una misma cosa.

d) por ello, no entran en composición; es decir, no son verdaderas partes, porque la unión de ellas es entre dos realidades, las cuales exigen "indivisión" en sí, por razón de la no-identidad formal, pero no requieren división de otras realidades, en razón de la identidad real, y no manifiestan partes. Pues las "formalidades", como quiera que suponen identidad real, por más que se propongan a la mente como abstractas y separadas, "son" la cosa, pero no la "constituyen", y por consiguiente excluyen toda razón de parte y toda separa ción.

**198.-** Nosotros sostenemos que, entre los llamados "grados metafísicos" no se da ninguna distinción independiente de la mente, llámese "real", llámese "formal 'ex natura reí", y todas las cosas que requieren explicación -especialmente, la objetividad de los conocimientos de la mente humana-, la encuentran de manera suficiente mediante la distinción de razón raciocinada; por consiguiente, no defendemos un estricto paralelismo entre el orden mental y el orden real.

Pues estamos tratando de los grados metafísicos de un mismo individuo, ya que es evidente que los grados metafísicos que se dan en individuos diversos (p. e., la "racionalidad" de Pedro y la "animalidad" de una bestia) se distinguen realmente; es decir, con la misma distinción con que se distinguen entre sí los individuos cuyos son dichos "grados".

**199.- Prueba de la tesis.** *I Parte.- Los "grados metafísicos" de un mismo individuo no se distinguen entre sí con ninguna distinción que sea independiente de la mente.*

**A)** *En cuanto a los "grados metafísicos" (ya sean genéricos, ya sean específicos) y la "individuación".*

La "naturaleza humana" de Pedro y la "naturaleza humana" de Pablo, en cuanto que son distintas, con independencia de la mente según los adversarios, de sus propias "individuaciones", o son una o son dos. Es así que lo primero repugna, pues supone el universal existente "a parte rei", y lo segundo supone que cada "naturaleza" (la de Pedro, por ejemplo) ya es por sí misma singular o individual, y por tanto, no se distingue de la

"individuación", independientemente de la mente. Luego, la naturaleza humana no se distingue, independientemente de la mente, de la "individuación".

*La Menor*.- Pues si son dos, ello es debido a que la una no es la otra, a que la una (p. e., la "naturaleza" de Pedro) es "ésta" y no otra; es decir, en fin de cuentas, porque es "singular" o "individual".

**200.-** *Cabe argüir*. 1) Desde luego que es singular, pero no "de por sí" o "mediante ella misma", sino "mediante la individuación realmente distinta", con la cual se une y de la cual le viene el que sea singular o individual. De la misma manera que el cuerpo es él mismo, ciertamente, el que vive, pero no tiene la vida "de por sí" ni "mediante él mismo", sino mediante el alma, realmente distinta, con la que se une y de la que le viene la perfección intrínseca de vivir.

*Respuesta*.- Se dice que un "grado metafísico" **(**p. e., "hombre" se une con la "individuación". Pero hay que tener en cuenta que no pueden unirse más que "dos entidades" (es decir, "esto" con "aquello"), pues nadie puede unirse consigo mismo. Luego la "naturaleza" y la "individuación" son "dos entidades" (sean de la clase que fueren**)**, pero, en fin de cuentas, son "dos entidades" independientemente de la mente, en cuanto que independientemente de la mente es como se unen y parecen contarse: 1, 2; Es así que aquello por lo que una cosa puede contarse, o puede hacer número con otra, es precisamente la "individuación". Luego, dicha "naturaleza" e "individuación" ya tienen en sí cada una su propia "individuación". Luego, dicha "naturaleza" (que se dice unida con la "individuación") ya tiene en sí misma la "individuación". Luego, está de sobra la segunda "individuación" con la que habría de unirse, puesto que dicha unión sería para ser "individual"; ahora bien, ya lo es antes de la unión con ella.

**201.-** *Cabe argüir.* 2) De acuerdo con que dicha "naturaleza" posee la "individuación"; ahora bien, se trata de una "individuación" parcial, incompleta, propia de un "ente quo", propia de una "formalidad". Pero aún no se halla en posesión de una "individuación" completa, que sea propia de un "ente quod", propia de una "cosa" (pues por ella la "formalidad" todavía no es "esta cosa" distinta de "aquella otra cosa"; por ella, la "naturaleza" y la "individuación" no son "dos cosas", sino "una cosa"). Así que no está de sobra la segunda "individuación" con la que se une, sino que le es totalmente necesaria para que llegue a ser "individual", en sentido propio y pleno; para que posea la "individuación" verdadera que es propia de una "cosa".

*Respuesta*.- ¿Pero, de dónde consta que debe darse ésta segunda individuación, o (lo que es lo mismo) que se den dos "individuaciones", una "incompleta y parcial" (propia de la "formalidad"), y otra "completa y definitiva" (propia de la "cosa")? Esto es precisamente lo que está en la cuestión. Pues, es claro que, si la "naturaleza" se distingue, independientemente de la mente, de la "individuación", sedarán dos, "individuaciones": una, propia de la "naturaleza", en cuanto tal (como distinta, independientemente de la mente, de la "individuación"), y otra propia de "todo el compuesto de 'naturaleza' e 'individuación"; pero si no se da tal distinción; independiente de la mente, entre la "naturaleza" y la "individuación"; entonces tampoco se darán estas dos clases de "individuación", sino únicamente la primera, por la cual la "naturaleza" ya es en sí misma "individual". En efecto, la otra es decir, la que es propia de la "cosa" o del "compuesto de naturaleza e individuación" ya no se daría, al no darse tampoco dicho "compuesto" (real, aunque ciertamente según la consideración de la mente).

En pocas palabras: decir que, "naturaleza" que se une con la "individuación" es "individual" por sí misma, pero sólo con una "individuación parcial e incompleta", y por ello debe unirse don la "individuación" para que posea "individuación completa", propia de una "cosa", no es aducir ninguna razón nueva, ni tampoco quitar fuerza a la argumentación contraria con algún argumento atendible, sino que es sencillamente afirmar la misma tesis que está en la cuestión; es decir, es incurrir en una "petición de principio".

**202.- B)** *En cuanto a todos los "grados", tanto genéricos corno específicos*. (Por exclusión de las razones de los adversarios). Los "grados metafísicos" habrían de distinguirse; independientemente de la mente: 1) o porque poseen definiciones diversas, 2) o porque reciben predicados que son contradictorios. *Es así que* tales razones no prueban que los "grados metafísicos" se distinguen independientemente de la mente. Luego, los "grado metafísicos" no se distinguen independientemente de la mente.

*La Mayor*: estas razones son aducidas por los adversarios, y razonan de la siguiente manera: la "animalidad" y la "racionalidad" tienen definiciones diversas, pues: la animalidad" es el principio del sentir, mientras que la "racionalidad" es el principio del entender.

Y dicen, de modo semejante: la "animalidad" y la "racionalidad" reciben predicados contradictorios; es decir: la "animalidad" es el principio de asemejar el hombre al caballo, mientras que la "racionalidad" no es el principio de asemejar el hombre al caballo.

O también: la "animalidad' es el principio del sentir; la "racionalidad" no es el principio del sentir.

*La Menor: en cuanto a 1):* "el hecho de que posean definiciones diversas no prueba que se distingan independientemente de la mente": Pues el que dos o más entidades posean una definición diversa puede provenir: a) o de que, en verdad, se trata de entidades o realidades distintas; b) o de que, si bien se trate de una misma realidad, sin embargo la mente distingue en ella diversos aspectos, de los cuales en cuanto que son diversos el uno no es el otro, el uno no está contenido en el concepto del otro, el uno manifiesta algo que el otro no manifiesta; es decir, tienen diversas definiciones.

El que el hecho de la diversa definición proceda de uno u otro capítulo, no consta de la definición misma, sino que habrá que reconocerlo conforme a otros criterios.

*La Menor, en cuanto a 2):* "el hecho de que reciban predica dos contradictorios no prueba que los "grados metafísicos" se distingan independientemente de la mente":

Pues: 1) el que reciban predicados contradictorios puede obedecer a que a) se trate verdaderamente de realidades o entidades distintas, o a que b) aunque se trate de una misma cosa, la mente distingue en ella diversos aspectos, de los cuales en cuanto que son diversos el uno no es el otro, a uno no conviene lo que conviene a otro.

El que proceda de uno u otro capítulo el recibir predicados contradictorios, no consta del hecho mismo de la predicación, si no que habrá que averiguarlo recurriendo a otros criterios.

2) El recibir predicados contradictorios, al fin y al cabo, se sigue de la razón anteriormente citada; es decir, de que posean definiciones diversas. Si, pues, dicha razón, como se ha

visto, no llega a probar la distinción independiente de la mente, tampoco lo probará esta otra.

**203.- II Parte**.- **Los "grados metafísicos" se distinguen con distinción de razón raciocinada.** Hemos de admitir que se distinguen con distinción de razón raciocinada aquellas entidades que se manifiestan mediante definiciones o conceptos diversos, con diversidad fundada en la realidad. Es así que los "grados metafísicos" se manifiestan mediante definiciones o conceptos diversos, con diversidad fundada en la realidad. Luego, los "grados metafísicos" se distinguen con distinción de razón raciocinada.

*La Menor*: pues «animal", p. e., se define: "viviente sensitivo "racional" se define como "capaz de raciocinar"; "viviente", como "ente capaz de moverse a sí mismo"; "substancia", como "ente que posee estabilidad por sí mismo"...

El "fundamento" lo constituyen: 1) la "eminencia de la perfección" de la entidad, en virtud de la cual equivale a muchas cosas o muchas perfecciones realmente distintas (perfección de sentir, de raciocinar, de vivir, de ser "de por sí"...), y

2) la "separabilidad de dichas perfecciones"; en efecto, existe la capacidad de sentir sin la capacidad de raciocinar (en la bestia), y el modo de ser "de por sí" sin la perfección de vivir (en una piedra), y al mismo tiempo, la imperfección del entendimiento humano, que no es capaz de abarcar con un solo concepto toda la inteligibilidad de la cosa.

**204.- N. B.** En la práctica, ningún argumento "directo" puede refutar, de manera apodíctica, la teoría de la "distinción formal"; porque todos los argumentos directos vienen a parar a hacer ver la "imposibilidad" o "repugnancia" de dicha distinción; pero esta teoría se caracteriza precisamente por establecer una clase de distinción que reúne todas las cualidades (positivas) de la "distinción independiente de la mente", mientras que elimina todas las consecuencias (o inconvenientes) de esta misma distinción (es "distinción" entre "muchos" elementos y, sin embargo, no es "composición"; es "unidad" verdadera "a parte rei" y no es universal; existe la "distinción" entre un elemento y otro independientemente de la mente existen verdaderamente el uno y el otro elemento y no existe "individuación"...).

Por todo lo cual, como se hace en el argumento último, hay que argüir más bien en forma indirecta; es decir, analizando las razones por las cuales se establece semejante excepción en las leyes de la distinción independiente de la mente, y se introduce igualmente un tipo nuevo de distinción (y consiguientemente, de "entidad" que es la "formalidad"), y haciendo ver que dichas razones no son eficaces en absoluto.

**205.- Objeciones.** 1.- La separabilidad es signo de distinción real. Es así que la "animalidad" puede existir sin la "racionalidad"; p. e., en el caballo. Luego.

*Distingo la Menor*: la "animalidad" de un mismo individuo (p. e., de Pedro) puede encontrarse sin la "racionalidad" del mismo. *Niego*; la "animalidad" de un individuo (p. e., de este caballo) puede encontrarse sin la "racionalidad" de otro individuo (de Pedro), *Concedo*.

*Distingo el Consecuente*.

2.- Las entidades que poseen definiciones diversas, se distinguen "a parte rei". Es así que los "grados metafísicos" poseen definiciones diversas. Luego.

*Distingo la Mayor*: las entidades que poseen definiciones diversas adecuadas, se distinguen "a parte rei", Concedo; las entidades que poseen definiciones diversas inadecuadas, *Niego*.

*Contradistingo la Menor*.

3.- "Animal racional" es la definición adecuada de "hombre” Es así que en esta definición no se encuentra la "individuación". Luego, al menos la "individuación" se distingue "a parte rei" de la humanidad.

*Distingo la Mayor:* es la definición adecuada de "hombre", considerado en abstracto (= considerado por la mente de manera inadecuada o parcial), *Concedo*; es la definición adecuada de "hombre", según se da "a parte rei", *Niego*.

De otra forma: es la definición adecuada del "hombre" abstracto, y distinguido ya de la "individuación" por la mente, *Concedo* es la definición adecuada del "hombre" concreto, *Niego*.

4.- Una "naturaleza" que por sí misma queda individuada, no puede comunicarse a otros ni de ellos tampoco puede predicarse. Es así que la "naturaleza" humana de Pedro se comunica a otros muchos. Luego no queda individuada por sí misma, sino por la "individuación", distinta realmente.

*Distingo la Mayor*: la "naturaleza" humana de Pedro, según se da físicamente y "a parte reí", se comunica a muchos, *Niego*; según se concibe en abstracto, y por tanto, no en cuanto que es la "naturaleza" de Pedro, *Concedo*.

*Distingo el Consecuente*.

5.- Pedro y Pablo tienen la misma "esencia". Es así que no tienen la misma singularidad. Luego, en ellos la "esencia" se distingue de la "singularidad".

*Distingo la Mayor*: tienen la misma "esencia" numéricamente, *Niego;* específicamente, *Concedo*.

*Distingo el Consecuente*: la "esencia" numérica, *Niego*; la "esencia" específica, *Subdistingo*: realmente, *Niego*; con distinción de razón, *Concedo*.

6.- Si la "esencia" no se distingue realmente de la "individuación", aquello por lo que Pedro es Pedro, o es "este" hombre, sería lo mismo que aquello por lo que Pedro es hombre. Es así que esto es absurdo, Luego.

*La Menor*: pues aquello por lo que Pedro es hombre, se predica por identidad de Pablo, y de todos los demás hombres; luego, si aquello por lo que Pedro es "este" hombre, fuese lo mismo que aquello por lo que Pedro es hombre, aquello por lo que Pedro es Pedro, o es "este" hombre, se predicaría por identidad de Pablo y de todos los demás hombres, lo cual es absurdo.

*Distingo la Mayor*: sería lo mismo realmente, Concedo; según la razón, *Niego.*

*Contradistingo la Menor*.

*En cuanto a la prueba de la Menor*: *Distingo el Antecedente*: aquello por lo que Pedro realmente es hombre (es decir, su "entidad"), se predica por identidad de Pablo y de todos los demás hombres, Niego; aquello por lo que Pedro es hombre, en sentido precisivo; es decir, el concepto precisivo de "hombre", se predica por identidad de Pablo, etc., *Concedo*.

7.- Si "animal" y "racional" fuesen lo mismo, "animal" podría predicarse de "racional", y a la inversa. Es así que no se predican. Luego.

*Distingo la Mayor*: podrían predicarse por identidad (= la "entidad" de "racional" o la "entidad" de "animal"), *Concedo*; podrían predicarse formalmente (= el concepto de "racional" es el concepto de "animal"), *Niego*.

8.- Las entidades capaces de recibir predicados contradictorios, se distinguen realmente. Es así que "animal" y "racional" reciben predicados contradictorios. Luego.

*Distingo la Mayor*: Las entidades capaces de recibir predicados contradictorios, independientemente de la consideración de la mente, se distinguen realmente, *Concedo*; con dependencia de la consideración de la mente, *Niego*.

*Contradistingo la Menor*.

9.- Si "animal" y "racional" no se distinguieran realmente, podría afirmarse que el hombre es semejante al caballo en la "racionalidad" o diferente en la "animalidad". Es así que esto no puede admitirse. Luego.

*Distingo la Mayor*: el hombre podría afirmarse que es semejante al caballo en la racionalidad, según el sentido o el estado real (= el hombre es semejante al caballo en aquella realidad o entidad que es la "racionalidad"; es decir, en aquella realidad que es, a la vez, "racionalidad" "animalidad"), *Concedo*; podría afirmarse que es semejante al caballo, según el estado precisivo (= el hombre es semejante al caballo en el aspecto o concepto de "racionalidad"), *Niego*.

10.- También otros filósofos escolásticos admiten cierta distinción, intermedia entre la "real" y la "de razón"; es decir, la distinción "modal". Luego no hay por que rechazar la distinción "formal 'ex natura rei'", por el hecho de que se proponga como intermedia entre la "real" y la "de razón".

*Distingo el Antecedente*: y la aludida distinción "modal" es intermedia en el mismo sentido en que lo es la distinción "formal" que proponen los "escotistas", Niego; en otro sentido totalmente distinto, *Concedo*.

11. La distinción "de razón raciocinada" se afirma que posee como fundamento la eminencia de la perfección de la entidad. Es así que la entidad simple (p. e., el alma. humana) no puede ser equivalente a muchas perfecciones, Luego la distinción "de razón" no puede poseer tal fundamento.

*Distingo la Menor*: la entidad simple, con simplicidad de imperfección, o negativa (p. e., el "punto"), *Concedo*; la entidad simple, con simplicidad de perfección, o positiva, *Niego*.

*Distingo el Consecuente.*

**206.- Escolio.** La "distinción formal" escotista y la "distinción de razón raciocinada". Hay algunos que dicen que la "distinción formal" de los "escotistas" poco o nada difiere de la "distinción de razón raciocinada" que tienen los demás "escolásticos", y que, a veces, recibe también el nombre de "distinción virtual extrínseca": en consecuencia, al fin y al cabo, todos vienen a decir lo mismo, aunque con distinta terminología, y no hay razón para que unos se opongan a otros de una forma tan violenta.

Pero en esta cuestión, procuraremos escuchar, como jueces más cualificados, a los mismos "escotistas He aquí pues lo que a tal respecto dice *Mastrio*:

"Una vez más tenemos que suponer que, por la "distinción formal", intermedia entre la "real" y la "de razón", Escoto no entiende la distinción que los autores recientes denominan "virtual" o "de razón raciocinada", tal como torcidamente la interpretan Suárez, Hurtado, Salas, y algunos otros, a cuyo parecer (lo que es aún peor) de entre los nuestros, puesto su asentimiento Herrera, como si esta distinción "escotista" no se anticipara, formal y actualmente, a la labor del entendimiento, sino sólo de modo virtual y fundamental; lo cual está en contradicción con la afirmación expresa de Escoto". (Disp. Met. 6 q.11, n. 213).

Por su parte, Van de Woestyne: "Hay que negar enérgicamente que la teoría "formalista" del "Doctor Sutil" (Escoto) no difiera de la teoría "virtualista" de los "tomistas". Esto es evidente, si tenemos en cuenta los puntos siguientes, brevemente indicados:

1) El "Doctor Sutil" llama "real" a su propia distinción, pero matizando y estableciendo una clara separación entre la "distinción formal" en el entendimiento, y la "distinción formal" en la cosa que es aprehendida por el entendimiento.

2) Los adversarios de la "distinción formal" la impugnan como si fuera real, y así es como, debido a ella, acusan al Maestro de la Escuela Franciscana, de Monismo, Panteísmo y Realismo exagera do". (Ontología, p. 275).

Bueno será también añadir algunas citas directas del propio Escoto:

"Digo que en la esencia divina, con anterioridad al acto del entendimiento, tenemos la entidad "A" y la entidad "B", y ésta no es formalmente aquélla, de forma que el entendimiento del Padre, al considerar "A" y "B", tiene de la propia naturaleza de la cosa ("ex natura rei") el fundamento para afirmar con verdad: "A no es formalmente B", y no lo tiene de algún acto del entendimiento relacionado con "A" y "B". ("Quaestiones Oxonienses", I, d.2, q.7 n.44).

"Digo que entre las perfecciones de la esencia divina, no existe sólo diferencia de razón, ni tampoco existe sólo distinción de los objetos formales en el entendimiento..., sino que se da entre ellas una tercera distinción, anterior, en cualquier forma, a la labor del entendimiento" ("Quaest. Oxon.", I, d.8, q.4, n.7).

"Si consideramos la "blancura" como una especie simple, que no posee en sí misma dos naturalezas, sin embargo hay en dicha "blancura" un elemento del que tiene realmente la razón de color, y otro del que tiene la razón de la diferencia, y ésta realidad formalmente no es aquélla, ni tampoco formalmente a la inversa; más aún, una se halla fuera de la realidad de la otra, formalmente ha-blando, como si fuesen dos cosas, aunque a

continuación, por identidad, estas dos realidades o entidades sean una sola cosa" ("Quaest. Oxon.", IV, q.3, n.5).

"Puede decirse que tantas realidades (o entidades) y cosas hay cuantas son las "formalidades"; pero cualquier pluralidad es sólo "secundum quid". ("Quaest. Oxon.", I, d.2, q.7, n.45).

## *Artículo III*
## *La Verdad Transcendental*

**TESIS 6.- La "verdad" es propiedad del "ente".**

**207.- Nexo.** Después de haber tratado acerca de la "unidad", entre las propiedades del "ente" que nos quedan, vamos a considerar en primer lugar la "verdad", en cuanto que dice referencia o connotación al "entendimiento", por ser él la primera de las facultades.

**208.- Nociones**. "Verdad ontológica", como su propio nombre lo indica, es la verdad que se encuentra "en las cosas", por contraposición a la verdad "lógica", que se encuentra "en la mente"; es decir, en el conocimiento.

**209.-** En las cosas, la "verdad" puede hallarse de varias maneras:

**A.** *Por denominación extrínseca*, procedente del conocimiento verdadero:

1) Ya sea "del hecho" del conocimiento verdadero: así, podemos decir que "Pedro es verdadero"; es decir, verdadero objeto de conocimiento, en cuanto que verdaderamente es conocido por Juan.

2) Ya sea "de la posibilidad" del conocimiento verdadero: así, podemos afirmar que "Pedro es objeto posible de conocimiento", puesto que Juan puede conocerle con conocimiento verdadero.

**210.- B.** *Por denominación intrínseca*; es decir, por algo que es inherente a las cosas mismas. Y esto puede ser:

3) o la "conformidad de la cosa con las apariencias": la cosa es ontológicamente lo que (o tal como) aparece, y así decimos que es "verdadero" oro, aquel oro cuya naturaleza corresponde a sus apariencias de oro; por el contrario,'decimos que es "falso" lo que tiene tan sólo apariencia de oro, pero no lo es en su naturaleza.

4) o la "conformidad de la cosa con el significado propio de los términos de nuestro lenguaje". Así, es verdadero el "león" que responde a este nombre en su significado propio; por el contrario, "león", en sentido translaticio o figurado, es aquello que no es tal "león", según el significado propio de dicha palabra, sino únicamente en sentido figurado, como ocurre cuando se aplica la palabra "león" a un hombre fuerte; o la "conformidad de la cosa con el entendimiento". Lo cual puede ser:

5) "Una conformidad inversa a la conformidad... que supone la verdad lógica"; es decir que, así como ésta (la verdad lógica) es "conformidad actual", su norma es la cosa, y el sujeto, el entendimiento; así en cambio la verdad ontológica es -al igual que la lógica-

"conformidad actual", pero su norma es el entendimiento, y el sujeto, la cosa misma. Por tanto, sería: "la conformidad actual de la cosa con el entendimiento.

**211.-** Hemos de distinguir dos clases de "entendimiento": el entendimiento "especulativo" y el entendimiento "práctico". El "entendimiento especulativo" es aquel que "contempla", sin más, la cosa; el "entendimiento práctico" es el que dirige la realización de la cosa, plasmando la idea ejemplar, a cuya imitación la cosa tiene que ser confeccionada.

Ahora bien, fácilmente se echa de ver que el "entendimiento meramente especulativo" no puede ser "norma de la cosa", ya que, al no hacer más que contemplar la cosa, es él mismo el que debe acomodarse a ella y, en fin de cuentas, "ser normado" por ella. En cambio, el "entendimiento práctico" se halla en perfectas condiciones de poder ser "norma", puesto que a él debe acomodarse la cosa en su producción y en su propia naturaleza.

**212.-** De aquí que la "verdad ontológica", entendida en cuanto "conformidad actual de la cosa con el entendimiento", puede definirse: la "conformidad con la idea ejemplar de la cosa misma".

Pero sólo existe un entendimiento que tenga las ideas ejemplares de todas las cosas, y es el "entendimiento divino". Por lo cual, la "verdad ontológica", entendida en este sentido, es, sobre todo:

6) "La conformidad de la cosa con la idea ejemplar de la misma, existente en la mente divina". Y, por participación, de manera limitada (en relación con las cosas producidas por el hombre): "la conformidad de la cosa con la idea ejemplar de la misma, existente en la mente de su autor".

Ahora bien, si lo decimos de todas las cosas, entonces, no sólo "sobre todo", sino "únicamente" es la "conformidad de las cosas con las ideas ejemplares divinas". (V. el Escolio 2).

**213.-** Por último, dicha conformidad de la cosa con el entendimiento puede no ser "actual", sino "aptitudinal": "la capacidad de la cosa para que sea conocida verdaderamente"; o bien: "la aptitud de la cosa para ser conocida tal como es"; o también: "la aptitud de la cosa para producir una impresión verdadera de sí misma en el entendimiento".

Como se ve: a) Es algo "intrínseco" a la cosa misma; es la capacidad que ella posee "de sí misma" para que sea entendida: es la "inteligibilidad intrínseca" de la misma cosa; por ella, pues, la cosa no decimos que es verdadera como por una mera denominación extrínseca (lo que ocurre en 1 y 2); es decir, porque "de hecho" es conocida con verdad por alguien, sino porque "ella misma puede" ser conocida con verdad.

b) No es necesariamente "conformidad actual", sino que basta que sea conformidad "aptitudinal." (pues es "capacidad", "aptitud"; sin embargo, respecto del entendimiento divino es también conformidad actual, como quiera que todas las cosas que pueden ser entendida: Dios las entiende en acto.

c) Por más que sea "intrínseca" e independiente del entendimiento, sin embargo lo es de tal manera que dice "relación" o "connotación" al entendimiento, pues se trata de una capacidad para que la cosa sea entendida (claro está que por algún entendimiento). Pero

ni el entendimiento ni el hecho del pensamiento constituyen la cosa misma, ni tampoco son la razón por la cual la cosa es inteligible, siendo así que esto lo posee la cosa por su propia capacidad intrínseca, que, en fin de cuentas, no es otra cosa más que "su propia entidad en cuanto que es cognoscible" o translúcida para el entendimiento. De la misma manera que la razón por la cual la cosa es visible, no es la visión, sino la luz con que la cosa misma se ve inundada, aun cuando, si ha de ser vista, debe serlo, sin duda alguna, por alguien que ve y mediante alguna clase de visión; es, por tanto, algo "intrínseco", pero con una "relación o connotación a algo extrínseco" (es decir, el entendimiento).

*Esta es la "verdad ontológica" propiamente dicha*, de la que se trata en la tesis.

**214.-** Qué es lo que supone, o en qué consiste esta inteligibilidad intrínseca de la cosa. Es la capacidad que posee la cosa para ser entendida en lo que de ella depende "de manera adecuada"; es decir, en cuanto a "todo lo que ella misma es", y en cuanto a "todo lo que son las razones de dicha cosa".

De aquí que: a) "en cuanto a su propia entidad", tenemos la "existencia" (= el hecho de que exista); y la "esencia" (= el que sea de tal o cual naturaleza): lo que hace que la cosa sea "pensable";

b) "en cuanto a todas aquellas cosas que, de alguna manera, son la razón de su existencia y de su esencia" (si tiene dichas razones, lo cual se supone por la verdad ontológica, pero no es lo que constituye ésta), tenemos aquello que hace que la cosa sea "explicable".

**215.- La falsedad.** A la verdad se opone la "falsedad"; sin embargo, la "falsedad" no admite, como la "verdad", la división en "lógica" y "ontológica". En el caso de la "verdad", las dos en que ésta se divide "lógica" y "ontológica" son "intrínsecas" a su sujeto (es decir, al entendimiento y a la cosa). En cambio, la "falsedad" puede, desde luego, ser "lógica", pues el juicio igualmente puede ser verdadero que falso, según que se conforme o no con la cosa, de donde no ha de ser verdadero, de una manera necesaria y esencial pero la falsedad "ontológica" (es decir, en las "cosas"), no puede darse en sentido "intrínseco" y verdadero, toda vez que la cosa -según se ha probado en la tesis- posee "verdad ontológica", por su propia e intrínseca naturaleza, y esta "verdad ontológica" es contraría a la falsedad.

Por tanto, si alguna falsedad se puede atribuir a las cosas, será siempre "extrínseca". Y esto puede ser de varias maneras: a) en cuanto que la cosa es "objeto de conocimiento faisán: así, decimos que los ídolos son "falsos" dioses por la razón de que algunos hombres les dan el culto propio de Dios, no siéndolo; b) en cuanto que la cosa puede ofrecer "ocasión de error", debido a la semejanza que externamente puede tener con otra; así, decimos que el latón bien brillante es oro "falso", y lo mismo podemos decir de una moneda “Falsa"... Y es que la cosa misma (tal cuerpo de color amarillo) posee como todas las cosas, verdad ontológica, en virtud de la cual se muestra al entendimiento tal como es; es decir, como un cuerpo de tal color, pero que, por su semejanza con el oro, resulta apropiado para ser que el entendimiento crea que es oro.

**216.- Estado de la cuestión.** Lo que ahora preguntamos es si el "ente", en cuanto "ente", posee, en calidad de propiedad intrínseca, la "verdad ontológica" que hemos definido en último lugar dentro de las nociones; es decir, si tiene capacidad intrínseca para ser verdaderamente entendido, o lo que es lo mismo si todas las cosas, por el mero hecho de que son ("ente"), tienen capacidad intrínseca para que sean entendidas.

Salta a la vista que nosotros no podemos plantearnos la cuestión más que de la verdad ontológica, entendida precisamente en el sentido indicado: pues lo que pretendemos es investigar acerca de una propiedad "intrínseca del 'ente' en cuanto 'ente'" (en conformidad con el tratado sobre las "propiedades del ente").

Poro tanta: a) al ser "intrínseca", queda excluida, por el mismo hecho, de toda investigación la "verdad" tal como se describe dentro de las nociones, en los números 1) y 2), pues se trata en ellos de la verdad "meramente extrínseca";

b) al ser del "ente en cuanto ente", o propia de "todo ente", quedan excluidas todas las demás, pues no son propias de todo " ente'", sino del "ente creado"; lo cual hemos de tenerlo en cuenta sobre todo, de cara a la verdad ontológica, concebida en cuanto conformidad con la idea ejemplar" (que a veces suele presentarse como verdad ontológica, sin más); pues ésta es evidente que no puede hallarse "en Dios", de quien no existe ninguna idea ejemplar.

**217.- Sentido e importancia de esta cuestión**. Se desprenden del hecho de que, una vez establecida esta inteligibilidad intrínseca del "ente", a) *queda abierto el camino al empeño del entendimiento* para investigar sobre la existencia y la naturaleza de las cosas, puesto que, en verdad, no existe obstáculo alguno por parte de la cosa, al ser ésta "translúcida" = más aún, al darse en ella una especie de incentivo para tal estudio. De aquí, la posibilidad de las ciencias, de la. Filosofía y, sobretodo, de la Crítica, que establece su investigación sobre el ámbito y las condiciones del conocimiento humano, el cual sería por completo ilusorio, si las cosas no fueran capaces de ser conocidas en ellas mismas;

b) *al mismo tiempo, se cierra el camino a cualquier genero de subjetivismo y de idealismo*; en efecto, dichos sistemas, en cuanto que rechazan la cognoscibilidad de las cosas, acometen la explicación de las mismas mediante una especie de "construcción" (vulgarmte, diríamos "tinglado") subjetiva, que no guarda relación alguna con el orden objetivo. Pero las cosas imponen, al final, sus propios "fueros", que en modo alguno es lícito transgredir.

Por lo demás, incluso admitida dicha cognoscibilidad intrínseca del "ente", no "se establece, sin más, la posibilidad de un conocimiento adecuado y comprehensivo "para cualquier entendimiento", si no, al menos, para el "entendimiento perfecto", que no es otro mas que el divino. En cuanto al entendimiento creado, la posibilidad en cuestión es mayor o menor según el distinto grado de participación que hay en el mismo del "lumen" increado (v. Escolio 1).

**218.- Adversarios.** No pocas tendencias de la filosofía moderna niegan que la "cosa puede ser comprendida por el entendimiento humano". Y, en verdad, resulta en ellas difícil distinguir si establecen semejante afirmación "por incapacidad del entendimiento humano (aunque las cosas tal vez sean inteligibles en sí mismas), o "por la inteligibilidad intrínseca de las mismas cosas".

a) *Kant* afirma que "la cosa en sí" es una pura incógnita; de ella no podemos comprender más que aquello que nuestro propio entendimiento, proyectando sus "categorías" o "formas 'a priori", termina por "poner" en ella; es decir, el entendimiento es el que constituye su propio objeto "pensable o inteligible" (v. la/tesis primera, n. 13).

b) A esta doctrina se aproxima, de alguna manera, Nicolás Hartmann, el cual, por más que establezca o reconozca un objeto, "independientemente del pensamiento del sujeto", y no afirme de él que es incognoscible, sin más, no obstante afirma que de él siempre queda una especie de "residuo" de carácter irracional; por ello, debemos abstenernos de formular proposiciones "absolutas" acerca de las cosas. En consecuencia, reclama y desarrolla en Metafísica un método puramente "aporético" o “problemático" (v. la cuestión acerca del "método" en Metafísica, n. 38).

c) El *"irracionalismo".* Es una tendencia filosófica (que adopta formas diversas), que sostiene que "la realidad en sí misma no puede ser alcanzada por el conocimiento racional, sino por otra función", que es distinta según los diversos presupuestos sistemáticos, tanto ontológicos (la concepción acerca. de la naturaleza de la misma realidad), como epistemológicos (la concepción acerca de la naturaleza del conocimiento humano). Así, tenemos:

*La "filosofía de la vida."* (Bergson, Leroy): como quiera que la realidad es la "vida" (es decir, un "continuo devenir" o un "impulso vital"), no puede ser captada por el entendimiento, qué es la facultad de lo "fijo" o de lo "estático", sino por la "intuición", por la "experiencia total" o por la "simpatía" de la totalidad del sujeto con el flujo vital.

*La "filosofía de los valores",* al menos en alguna de sus tendencias (Max Scheler), y por lo que se refiere a los valores superiores: religioso, moral, estético, sostiene que todos ellos son inasequibles al conocimiento racional, y sólo pueden llegar a ser captados mediante una especie de "sentido emocional" ("Wertgefhül") (v. n. 258).

*La "filosofía existencial" (o "existencialismo")* trata el conocimiento intelectual con el mismo/desprecio que la "filosofía de la vida", La realidad profunda según los "existencialistas", que es la "libertad del hombre", no puede ser captada por nuestros "conceptos", sino por el método "fenomenológico"; es decir, gracias a la manifestación o "apertura" de la cosa en sí, especialmente en situaciones "privilegiadas", como son la "angustia", la "desesperación", la "náusea"...

**219.-** La tendencia filosófica que afirma que las cosas no pueden ser conocidas por el entendimiento humano, la podemos expresar en el siguiente compendio:

A) *Por defecto de nuestro propio entendimiento*: debido a que nuestro humano entendimiento no tiene fuerza o capacidad para conocer las cosas coro verdad y certeza (Escepticismo).

B) *Por defecto de las cosas mismas*:

a) *porque "la cosa en sí misma es contradictoria"* (de aquí que no es objeto posible de conocimiento). (Los que niegan el "principio de contradicción"), (negación remota y radical de la verdad ontológica);

b) *porque "la cosa es absurda".* (Nietzsche, Sartre). (negación remota y radical de la verdad ontológica);

c) *porque la cosa carece de razones ontológicas suficientes*" (y por tanto, es inexplicable para el entendimiento). (Positivistas). (negación remota de la verdad ontológica).

d) *porque "es mudable y está sometida a evolución".* (Relativistas). (negación remota de la verdad ontológica).

e) porque (aun cuando sea, tal vez, en sí misma ordenada y absoluta), sin embargo es *"ininteligible y opaca"*; (Kant). (negación directa y formal de la verdad ontológica).

**220.- Prueba de la tesis.** La "verdad" será propiedad del "ente", si:

a) todo "ente" es verdadero; b) sólo el "ente" es verdadero; c) y esto lo tiene, no como un "constitutivo", sino como algo que dimana de su propia esencia. Es así que las cosas son de esta manera. Luego, la verdad es propiedad del “ente”.

*La Mayor*: enumera las condiciones o características de cualquier "propiedad" (v. la tesis anterior).

*La Menor*: a) "Todo 'ente ° es verdadero": Todo "ente" es inteligible para Dios, más aún, es actualmente entendido por él. Es así que la inteligibilidad es la verdad (ontológica). Luego, todo "ente" es verdadero.

*Esta segunda Mayor*: el "ente" o es "increado" o es "creado" Si es "increado" (Dios), se entiende a sí mismo (de lo contrario, sería sumamente imperfecto), por tanto, es inteligible (para sí mismo). Si es "creado", es producido, o puede serlo, por Dios, y por consiguiente, es "cognoscible" para él, pues, de lo contrario, el Hacedor Supremo procedería a ciegas en la realización de sus obras.

b) "*Sólo el ‘ente’ es verdadero*": (= lo que no es "ente" es decir, la "nada" no puede ser verdadero). Porque 1) lo que no es "ente" sea, la "nada", no es inteligible "por sí mismo", sino "por relación u ordenación al ente". Pues:

α) *si lo pensamos como mera negación* (Pedro no tiene vista): no existe negación alguna que no sea negación o esencia de algún "ente"; por tanto, se entiende en función de aquel mismo "ente" cuya remoción o ausencia constituye.

β) *si lo pensamos a modo de "ente"* (concibiendo una especie de ente de razón: "la ceguedad está en 1os/ojos de Pedro) en tal caso, es entendido en la misma medida en que el entendimiento "le atribuye razón de "ente". De donde se sigue que, en fin de cuentas, es inteligible "por referencia al 'ente'", del cual es imitación.

2) Verdadero (ontológicamente) es aquello que es inteligible, o aquello que el entendimiento puede configurar a su propia medida. Es así que aquello que no es "ente", no es, o no posee nada que el entendimiento puede configurar a su propia medida. Luego, el "no-ente" no es verdadero.

"El 'no-ente' considerado fuera del alma, nada tiene ni que pueda conformarse al entendimiento divino, ni a partir de lo cual pueda producir su propio conocimiento en nuestro entendimiento.

De donde, el que se conforme a cualquier entendimiento, no procede del mismo "no-ente", sino del mismo entendimiento, que acoge en sí mismo la razón de "no-ente". En cambio, la cosa que constituye algo positivo fuera del alma, posee algo en sí por lo que puede decirse verdadera; pero no sucede otro tanto con el "no-ser" de la cosa, sino que

todo lo que se le atribuye, es por parte del entendimiento". (Sto. Tomás, "De veritate", q.1 a.5 ad 2).

c) Esto (a saber, la inteligibilidad) lo posee el "ente", no como un "constitutivo", sino como algo secundario, que dimana de su propia esencia. Porque en la definición o "quasi-definición" de "ente" ("aquello que puede existir"), no se contiene "que sea inteligible"; por otra parte, ser "inteligible" constituye algo nuevo respecto de "poder existir", y no puede concebirse como si fuera un puro sinónimo de esto último, sino que es algo que, una vez puesto el "ente" o el "poder existir", es comprensible como derivado de ello.

**221.- Objeciones**.1.- Muchas cosas no pueden ser conocidas (la naturaleza íntima de la electricidad, las esencias de las cosas, ...); Es así que lo que no puede ser conocido, no es verdadero. Luego.

*Distingo la Mayor*: de modo absoluto y en sí mismo, *Niego*; en relación con el entendimiento humano, *Concedo*.

2.- La Revelación divina nos enseña la existencia de los Misterios; es decir, de verdades ocultas e incognoscibles. Es así que... Luego.

*Distingo la Mayor*: ocultas e incognoscibles a todo entendimiento, incluso divino, *Niego*; a todo entendimiento humano, *Subdistingo*: en cuanto a la existencia de los mismos, si no son revelados, *Concedo*; en cuanto a la naturaleza, con ayuda de la misma Revelación,

*Subdistingo nuevamente*: no pueden ser conocidos de manera comprehensiva, *Concedo*; con ninguna clase de conocimiento, *Niego*.

3.- Muchas cosas son falsas. Es así que la falsedad no es compatible con la verdad. Luego.

*Distingo la Mayor*: de manera intrínseca, *Niego*; de manera extrínseca, *Concedo*.

4.- Las cosas negativas y los "entes de razón" son inteligibles. Es así que estas cosas no son "entes". Luego.

*Distingo la Mayor*: "per se", Niego; por referencia al "ente", *Concedo*.

5.- Por el mero hecho de que el conocimiento puede captar la cosa, decimos que la cosa es cognoscible. Es así que, en tal caso, la cognoscibilidad de la cosa es meramente extrínseca. Luego, la cognoscibilidad de la cosa, o su verdad ontológica, es algo meramente extrínseco, y no una propiedad intrínseca.

*Distingo la Mayor*: decimos que la cosa es cognoscible de todas las maneras según las cuales puede ser conocida, (es decir, 'ex trínseca e intrínsecamente), Niego; solamente de una de dichas maneras (es decir, extrínsecamente), *Concedo*.

*Contradistingo la Menor*: la cognoscibilidad que corresponde a la cosa por el hecho. de que puede terminar en ella, es meramente extrínseca, *Concedo*; otra clase de cognoscibilidad (a saber, la - que posee por sí misma), *Niego*.

**222.-.Escolio 1**.- *Sentido de la tesis*.- Podría afirmarse que lo que la tesis pretende reivindicar es lo que se llama "racionalidad de lo real o de las cosas"; es decir, que las

cosas poseen una estructura y un modo de ser tales como el entendimiento los piensa, se acomodan a el, no son absurdas ni anárquicas. Y en relación con esta "racionalidad", pueden cometerse dos errores, opuestos entre sí: si se rebaja demasiado, en el sentido de que la cosa se torne incognoscible, absurda o contradictoria (de lo cual se habla en la tesis) : ("en contra" de la razón) ; si se llega a enaltecer demasiado, y se reconoce "incognoscible", y por tanto, imposible, "no-ente", algo que la naturaleza humana no puede alcanzar ni explicar (p. e., los Misterios), de modo que "por encima de" la razón = "contra" la razón = "contradictorio" = "imposible".

**223.- Escolio 2.-** *La verdad ontológica de las cosas creadas*. En forma magistral, Sto. Tomás expone: "Las cosas naturales, de las cuales recibe su ciencia nuestro entendimiento, configuran nuestro entendimiento según se afirma en X Met.-, pero son configuradas por el entendimiento divino, en el cual se hallan todas las cosas creadas, de la misma manera que todas las cosas que son producto de la actividad del hombre, se hallan en el entendimiento del artífice. Así es como el entendimiento divino configura sin ser configurado; la cosa natural configura, y a la vez es configurada; pero nuestro entendimiento es configurado por las cosas naturales, y no las puede configurar: únicamente configura las cosas artificiales. Por tanto, la cosa natural, situada entre medias de dos entendimientos, dícese verdadera según la conveniencia que tiene con uno y con otro, en cuanto que cumple aquello a lo que está ordenada por el entendimiento divino... Pero, según la conveniencia que tiene con el entendimiento humano, la cosa se dice verdadera en cuanto que, de por sí, está destinada a producir una verdadera y recta impresión... En consecuencia, la primera razón de verdad se inserta en la cosa de modo prioritario, respecto de la segunda, ya que la referencia de la cosa es antes al entendimiento divino que al humano. Por tanto, aunque no existiera el entendimiento humano, las cosas continuarían siendo verdaderas con referencia al entendimiento divino; pero si, por un imposible, llegaran a faltar el entendimiento humano, y además el divino, ya no podría permanecer ninguna razón de verdad". ("De veritate, q.•1- a:2).

## *Artículo IV*

### *La Bondad Transcendental*

**224.- La Verdad Ontológica**, que dice referencia al entendimiento, viene seguida, el orden de las propiedades del "ente", por la "bondad", que dice referencia a la voluntad, cuya operación es complemento y consecuencia de la operación intelectiva. Esta propiedad, sin ningún género de dudas, ocupa un lugar destacado en la vida humana, lo cual se echa de ver en seguida, apenas consideramos que nuestra vida de hombres se rige por la voluntad; ahora bien, como quiera que el "objeto formal" de la voluntad es el "bien", se sigue que toda nuestra vida de hombres se rige por el bien. Más aún, el "bien", en su calidad de bien 'honesto" o "moral" -especie, en definitiva, del "bien"-, comunica a la vida el sentido moral; constituye al hombre "bueno" o "malo" "simplíciter" -según que, en su obrar, prosiga el "bien" o se aparte de él-; le hace digno de premio o de castigo, y en definitiva, es lo que determina su eterno destino.

Trataremos la materia procediendo en dos etapas. En la primera, consideraremos la "bondad misma"; en la segunda, nos ocuparemos de su opuesto, que es "el mal".

### & 1.- La Bondad

**TESIS 7.-** ***La "bondad" es propiedad del "ente".***

**226.- Nociones.** El "bien" es definido par Aristóteles como "aquello que todas las cosas apetecen"; definición en que hemos denotar dos cosas:

a) "aquello que" no podemos entenderlo como una especie de "objeto material" que sea apetecido actualmente "por todos los entes". Pues no hay ningún objeto, ni siquiera el mismo Dios, tal como ahora le conocemos, que sea apetecido por todos, más que la "bienaventuranza" misma, o la "felicidad", por más que Aristóteles y con él la presente tesis pretenda proponer una noción de bondad que se halle "en todas las cosas". Hemos de entenderlo como una especie de "objeto formal" o de "razón por la cual" cualquier objeto (entiéndase material) es apetecido, cuando es apetecido; o en otros términos, "aquello que es apetecido en cualquier petición", aquello que, de hecho, todas las cosas apetecen, cuando apetecen algún objeto.

b) "apetecen": no hay que entenderlo sólo del apetito "racional", que es la "voluntad". Pues el término "apetito" tiene, en Filosofía, varios sentidos.

**227.- "Apetito",** en general, es: *"la inclinación o tendencia del 'ente' hacia un término determinado"*. Y puede ser:

1) "*Elícito*": es el apetito que sigue al conocimiento, o la inclinación hacía. un término conocido por el mismo sujeto apetente.

Y puede ser de dos clases:

a) *racional* subsiguiente al conocimiento intelectivo: es la "voluntad",
b) sensitivo: subsiguiente al conocimiento sensitivo.

2) "*Innato"* o "*natural*": es la inclinación o tendencia natural de la cosa, subsiguiente a la "naturaleza misma", mediante la cual un "ente" tiende hacia un fin o hacia perfección que guarda con él la proporción debida. No supone conocimiento por parte del mismo sujeto

apetente, aunque sí que necesariamente debe suponerlo en el Autor de la naturaleza. Así, por ejemplo, las afinidades químicas, las leyes de la naturaleza, etc.

Por tanto, en la definición, dada, "apetecer" no hay que en tenderlo sólo del "apetito racional"; es más, ni siquiera del solo "apetito elícito", sino de "cualquier apetito", ya sea elícito, ya sea natural. Y así es como las casas naturales, que carecen de cualquier clase de conocimiento, apetecen (= tienden hacia) la propia conservación, las operaciones que les son debidas y poseen inclinación natural hacia todas aquellas cosas que, en una palabra y con forma a la definición, son "buenas" para ellas.

**228.-** Que esta definición es buena, se evidencia por el hecho de que todos llamamos "bueno" a aquel objeto que es capaz de "atraer la voluntad", o que es digno de "ser amado" por la voluntad; por el contrario, decimos que es "malo" aquel que no ejerce una tal atracción, sino que más bien produce aversión. Cuando se trata de "entes" de otra clase (bestias, plantas, seres inorgánicos), aquello que responde al instinto o a una tendencia natural, decimos que es 'bueno' para el "ente" en cuestión (el alimento, el aire, la tierra,

**229.-** Ahora bien, si una cosa determinada es apetecida, o "apetecible", por alguna razón lo será. Y esta razón no puede ser otra sino porque la cosa en cuestión resulta proporcionada o "conveniente" al sujeto apetente. En efecto, es inconcebible como alguien puede sentirse inclinado hacia aquello que manifiestamente le repugna, o que ninguna proporción guarda con él; así, por ejemplo, la tierra y el agua son buenos para una planta, y son apetecidos por ella, ya que son necesarios para el sustento de la misma.

*Santo Tomás*: "Todo agente obra por algún bien… Y aquello a lo cual tiende dicho agente, conviene que le resulte conveniente, pues no tendería hacia ello si no se descubriera en ello mismo alguna conveniencia con el agente. Pues lo que resulta conveniente a algo, constituye un bien para ese 'algo'" (Sto. Tomás, "Contra Gentes", 3,3).

Es decir, al fin y al cabo, la razón por la cual una cosa determinada es apetecida, es su propia entidad o perfección, "en cuanto conveniente al sujeto apetente".

Por lo cual, la definición completa de "bien" sería: "la entidad o perfección de una cosa, que resulta conveniente, de donde la cosa en cuestión tiene el ser apetecible".

**230.- Divisiones del "bien".** El "bien" se divide en: 1) *"Bien absoluto" y "bien relativo".*

*"Bien absoluto",* o bien "para sí", es el "ente" que posee una perfección, que le resulta conveniente a él mismo. Es en este sentido como vamos a probar en la tesis que todo "ente" es bueno.

*"Bien relativo",* o bien "para otro", es el "ente" que posee una perfección que resulta conveniente a-otro "ente"; así, el alimento para el animal, la virtud para el hombre...

**231.-** 2) *"Bien honesto, deleitable, útil".*

"Bien honesto" es el que conviene a la naturaleza:

a) *en sentido amplio*: lo que conviene a "cualquier" naturaleza: ser, vivir, la sanidad;

b) *en sentido estricto*: lo que conviene a la "naturaleza racional como tal"; es decir, lo que conviene al agente racional, esto es: según las reglas de las costumbres (= el "bien moral"): la virtud, el estudiar o el hablar de manera ordenada.

"*Bien deleitable*" es aquello que conviene a alguien o a algo por el placer o deleite que le produce. Dicho placer o deleite se concibe como una especie de "descanso en la cosa que resulta conveniente".

"*Bien útil*" es aquello que conviene a alguien o a algo en razón de un bien diferente, a cuya consecución sirve. Suele llamarse "medio". Así, una medicina es "medio" para conseguir la salud, y los trabajos y calamidades de la vida presente son "medios" para alcanza la vida eterna.

Esta división no se establece entre "*objetos materiales*", sino entre "*objetos o razones formales*", y de tal suerte que en un mismo objeto material puedan hallarse realizadas las tres razones explicadas de bondad, y así, algo puede ser, al mismo tiempo, un "bien honesto, deleitable y útil"; p. e., la virtud.

**232.-** *"Bien verdadero" y "bien aparente".*

*"Bien verdadero"* es aquel que es, en realidad, tal como se concibe; p. e., la virtud.

Es, por tanto, aquello que "perfecciona verdaderamente" al sujeto, o en otras palabras, lo que es conveniente para el mismo. Si el sujeto es un "ente" compuesto (como es frecuente que ocurra) y posee diversas tendencias o apetitos, entonces el verdadero bien de dicho sujeto es aquel que corresponde a su "tendencia principal o específica", puesto que, en definitiva, perfecciona verdaderamente y simplíciter" al mismo. Así, en el caso del hombre, es el "bien moral" o la "virtud".

*"Bien aparente"* es aquello que puede parecernos un "bien"; pero, en realidad, no lo es. Así, p. e., la vanagloria, el placer sensual.

Cabe afirmar que este "bien aparente" aparece como conveniente a alguna tendencia o apetito "particular" o "inferior", que no se encuentra en subordinación respecto de la tendencia o apetito principal.

De aquí se desprende que, en relación con el sujeto, no le conviene "simplíciter"; es decir, no es un "bien" para él, por más que convenga a dicha tendencia inferior.

Por tanto, esta división se denomina, según algunos: "bien simplíciter" y "bien secundum quid" (en un sentido evidentemente distinto del que vamos a considerar seguidamente).

**233.-** *"Bien simplíciter" y "bien secundum quid".* "Bien simplíciter" puede entenderse de dos maneras:
a) lo que posé la plenitud de la perfección
b) lo que posé la perfección, toda perfección que le es debida, vgr. Hombre íntegro.

*“Bien secundum Quid”* Puede entenderse de dos maneras:

a) lo que posee "sólo una parte" de perfección. Así, todo ' "ente" finito;

b) lo que posee sólo una parte de la perfección "que le es debida”; por ejemplo, un hombre sabio, que no es virtuoso.

**234: Estado de la cuestión.-** Igual que en las tesis ante rieres sobre la "unidad" y la "verdad", preguntamos ahora si la "bondad" constituye una "propiedad del ente"; en otras palabras, queremos saber si el "ente", por el mero hecho de ser tal "ente", es bueno, y en consecuencia, si todas las cosas, por el mero hecho de que son ("ente"), poseen la bondad en la misma razón y en el mismo grado en que son.

**235.- Opiniones.**

1.- *Platón* establece la idea del "bien" como suprema en el mundo de las ideas, y la define: "aquello que, por sí mismo, basta"; de donde se desprende que está más bien pensando en el "Bien supremo" -Dios-, al que describe, además, como fuente de todos los bienes También alude al "bien absoluto" y al "bien relativo"; es decir, al "bien" de la voluntad y al "bien" del entendimiento, pero del "bien trascendental" no parece hablar para nada.

Esta teoría fue llevada hasta su extremo por Platino, para quien el "Bien" es idéntico con el "Uno", y, en cuanto tal, se halla por encima del "ente" mismo; además, en cuanto que es unicidad y simplicidad absolutas, es inefable, hasta el punto de que ni siquiera podemos afirmar de él que "exista".

2.- *Aristóteles* pone la "bondad" inmanente en las cosas, y afirma que es posterior al "ente", al que sigue como una propiedad.

3.- Esta doctrina fue perfeccionada por *Santo Tomás* y, junto con él, por la Filosofía "escolástica". Según ello, el "ente" y el "bien" son lo mismo "en la realidad", pero se distinguen "en la razón"; de la misma manera que "uno" y "verdadero", así también "ente" y "bien" som convertibles, de suerte que todo "ente", por la misma razón que lo es, es igualmente "bien en sentido absoluto", y "en sentido relativo", al menos, para algún otro ente.

4.- Consideraron la "bondad" de una manera más restringida *Manes* (S. III) y los "*maniqueos*", quienes, imbuidos de la doctrina de *Zoroastro* (S. VI a. Xto.), establecían un doble principio eterno para las cosas, a saber: un principio, "absolutamente bueno" y fuente de todo bien, Príncipe de la luz, y un segundo principio, "absoluta-mente malo", fuente de todo mal y Príncipe de las tinieblas. Al darse, por una parte, el mal en el mundo, y al no ser posible, por otra parte, que Dios produzca efectos malos, es necesario que exista otro "ente" que sea "absolutamente malo", y por tanto, "principio de todo mal".

5.- En la filosofía moderna*, Schopenhauer*. (1788-1860) profesa un profundo pesimismo. En efecto, según él, el mundo es, en su totalidad, esencialmente malo, y está producido por una voluntad inconsciente y ciega, que, al tender con vano empeño a la realización de cosas imposibles, sumerge al hombre en la desesperación. "Ente", "verdadero" y "bien" son puras abstracciones, a las cuales no corresponde realidad alguna.

También el *"existencialismo"* (con excepción de Gabriel Marcel) se halla imbuido de un marcado pesimismo, o sentido trágico de la vida. Según *Heidegger*, el hombre es "ser-para-la-muerte", en su entraña más profunda se encuentra inclinado al mal y afectado por una especie de culpabilidad fundamental, al ser eh sí mismo portador de su propia defectibilidad. De aquí proceden las sensaciones de "angustia", "pavor" y

"desesperación", que son las que constituyen la íntima realidad del hombre. Para *Sartre* esta negatividad del "ente" llega a su cota más alta, produciendo la "náusea

*Nosotros*, *con la Filosofía "escolástica",* afirmamos que "la bondad es propiedad transcendental del ente", de forma que todo "en-te", por la misma razón y en el mismo orden en que lo es, es "bueno" con "bondad absoluta", y también con "bondad relativa" por lo que se refiere a "algún ente determinado", al menos, ya que no a todos los "entes". En consecuencia, todas las cosas las concebimos ligadas entre sí con vínculos mutuos de causalidad y de finalidad, y empapadas del esplendor y de la amabilidad de la Bondad. suprema, de la cual no son sino deficientes participaciones.

**236.- Prueba de la tesis.-** La "bondad" será propiedad del "ente", si: a) todo "ente" es "bueno"; b) todo "bien" es "ente"; c) y esto lo tiene el "ente", no como un constitutivo, sino como algo secundario, que dimana de su misma esencia. Es así que las cosas son de esta manera. Luego, la "bondad" es propiedad del "ente".

*La Mayor*: no hace más que enumerar las condiciones de una propiedad (v. la tesis de la "unidad").

*La Menor*: a) todo "ente" es "bueno".

*A.- "Todo 'ente' es 'bueno' con 'bondad absoluta":* todo "ente" posee su propia perfección, o su propia esencia, por la cual queda constituido tal. Es así que la perfección o esencia por la que se constituye un "ente", le conviene al mismo "ente" y es para él apetecible.

Luego, todo "ente" es "bueno para sí mismo", o lo que es equivalente, es "bueno con bondad absoluta".

*La Menor*: en efecto, todo "ente", aunque sea imperfecto y ocupe un lugar de ínfima categoría en la escala de los "entes", es - "algo", posee "una esencia determinada", y para él, el poseer tal esencia constituye un "bien", le resulta conveniente; por el contrario, el poseer una esencia superior o más perfecta (p. e., la de "ángel"), no le conviene de ninguna manera, porque ello equivaldría a - no ser "tal" ente, sino, a ser "otro" distinto, el lugar de él.

*Se confirma* por la tendencia que cada "ente" posee a conservar su propia existencia, y la repugnancia que siente hacia su destrucción: "Todo aquello que existe, en cuanto que es 'ente', es necesario que sea 'bueno': pues cualquier cosa ama su propia existencia y desea conservarla; la señal la tenemos en que a cada cosa le repugna su propia corrupción, mientras que "bien" es aquello que todas las cosas, a su modo, apetecen". (Sto. Tomás, 2 CG, 2, c.41.)

*B.- "Todo 'ente' es 'bueno' con 'bondad relativa":* Pues todo "ente" es bueno, "al menos, para alguno"; es decir, la perfección de que él mismo consta, puede también contribuir a perfeccionar, "de alguna manera", a algún otro ente, y en la misma medida, serle conveniente y apetecible; ya sea como condición, ya como ocasión, ya como causa eficiente, final, material, formal o ejemplar. Lo que se pone de manifiesto recorriendo los diversos géneros de "entes", o de "modos de ser". Y así:

*la "substancia"* es "buena" para el "accidente", porque lo sustenta o mantiene en la existencia;

*el "accidente"* es "bueno" para la "substancia", porque le comunica alguna nueva perfección;

*la "causa"* es "buena" para el "efecto", porque le confiere la existencia y cuanto tiene de perfección;

*el "efecto"* es "bueno" para la "causa" ,porque pone de manifiesto el poder de la misma, y constituye asimismo el término natural de su actividad;

*Dios* es "bueno" para sus criaturas, puesto que es su causa a eficiente, final y ejemplar;

*las criaturas*, por último, son también "buenas" para Dios, "de alguna manera", en cuanto que ponen de manifiesto su gloria, y si la criatura es racional, además es capaz de reconocerla.

b) "*Todo 'bien' es 'ente'*" ( = sólo el "ente" es "bueno"):

Todo aquello que no es "ente" o sea, las negaciones, la pura "nada", no tiene nada que pueda comunicar perfección, y por tan o, que pueda resultar conveniente y apetecible. Por tanto, si vemos que en algún caso es apetecido, ello ocurre, no por causa de sí mismo de sus propios méritos", por así decir, sino "en razón de algún positivo", que no puede ser otra cosa sino el "ente" del cual es condición, ocasión o remoción del mal. De esta forma, puede haber alguien (p. e., un condenado) que aparentemente apetezca el "no ser", la "muerte", pero solamente con vistas a preservar su vida de todas las penalidades que se seguirían; por tanto, lo que ama, en definitiva, es la vida misma, o su propia entidad, que pretende conservar indemne de alguna forma, aunque ésta sea equivocada.

c) *"Esto lo tiene el 'ente', no como un constitutivo, sino como algo secundario, que dimana de su propia esencia":* porque, en la definición o "quasi-definición" de "ente": "lo que puede existir", no se contiene el que sea "bueno", "conveniente" o "apetecible" para algo o alguien, sino que añade algo nuevo; lo cual, sin embargo, una vez puesta la esencia o la perfección del "ente", necesariamente se sigue de ello, en la forma que ha sido explicada.

**237.- Objeciones.-** 1.- "Bien" es aquello que todos apetecen. Es así que no todo "ente" es apetecido por todos. *Luego*.

*'Distingo la Mayor*: "bien" es un objeto "material" que es apetecido por todos, *Niego*; es objeto "formal quod", o razón por la cual el apetente apetece algo, siempre que lo apetece, *Concedo*.

*Contradistingo la Menor*

2.- El "bien" y el "mal" se oponen. Es así que existen "entes" que son "malos" (el dolor, el diablo, etc.). *Luego*.

*Distingo la Menor*: existen "entes" que son "malos", en sentido absoluto, *Niego*; en sentido relativo, *Subdistingo*: para todos, *Niego*; para algunos, *Subdistingo* nuevamente: según todos los aspectos, *Niego*; según algún aspecto determinado, *Concedo*.

*Distingo el Consecuente*.

El dolor es un "bien", en sentido relativo, en cuanto que sirve para advertir al sujeto acerca de la existencia de alguna cosa nociva. Tiene, además, razón de "bien útil", si es soportado debidamente, para adquirir méritos, e incluso, puede ser "bueno" para la justicia, en cuanto que puede constituir una justa expiación de los delitos.

3.- El juicio falso es un "ente". Es así que el juicio falso es "malo". *Luego*.

*Distingo la Menor*: es "malo", como entidad psicológica, *Niego;* es malo como acto que no es conforme a la cosa, *Subdistingo*: y esta "no-conformidad" es un "ente", Niego; es pura privación, Concedo.

*Distingo el Consecuente*.

4.- La "bondad" relativa dice no referencia a otro sujeto Es así que, si las cosas son de esta manera, se trata de una "bondad" meramente subjetiva, y no objetiva, y por tanto, extrínseca a la cosa misma. *Luego*, al menos, la "bondad" relativa no es propiedad intrínseca del "ente".

*Distingo la Mayor*: si en dicha referencia no existe ninguna norma objetiva, *Concedo*; de lo contrario, *Niego*.

5.- Existen "no-entes" que son "buenos". Es así que, si las cosas son de esta manera, no sólo el "ente" es "bueno". *Luego*.

*Distingo la Mayor*: son "buenos", por razón de sí mismos, *Niego*; por razón del "ente", *Concedo.*

6.- Un "bien" meramente aparente no es verdadero "bien". Es así que, sin embargo, lo apetecemos. *Luego*, el "bien" no es aquello que todos apetecen.

*Distingo la Mayor*: no es verdadero "bien", y no ofrece por delante la apariencia de "bien", *Niego*; y ofrece por delante di cha apariencia, *Subdistingo*: y así, no es bastante para atraer el apetito, *Niego*; es bastante para atraerlo, *Concedo*.

La voluntad, como tal, y en cuanto distinta de las potencias cognoscitivas, es una potencia ciega, que, una vez que se le ha puesto por delante la especie de su objeto formal, al punto tiende hacia ello, tanto si lo es en realidad, como si no lo es, ya que el juicio correspondiente pertenece al entendimiento. De donde, por lo que se refiere al modo de tender la voluntad, lo mismo da que el "bien" sea real o que sea meramente aparente.

7.- No pocas veces, aplicamos la palabra "bien" a aquello que es perfecto en la malicia, como robar "bien", mentir "bien", etc. Es así que estas cosas no convienen al hombre, ni son apetecibles para él. *Luego.*

*Distingo la Mayor*: no convienen, ni son apetecibles "simplíciter", *Concedo*; no convienen "secundum quid" (es decir, a la tendencia o al hábito malo, desde el punto de vista moral de arrebatar lo ajeno y de hablar contra lo que uno piensa), *Niego*.

Por tanto, por la misma razón, les aplicamos la palabra "bien": no "simplíciter" y, al fin y al cabo, "verdaderamente"; sino "secundum quid" y en definitiva, "de manera meramente aparente"

**238.- Axiomas relativos al "bien".**

1.- "*El 'bien' es difusivo de sí mismo*". Puede entenderse de dos maneras:

a) El "bien" que es "fin", "comunica su propia bondad y apetibilidad a los medios", que, en tanto son utilizados y apetecidos en cuanto que conducen a él: el medio no es amable por sí mismo sino "por el fin". Así, amamos el dolor y el sacrificio, y lo hacemos por Dios, no por dichas realidades en sí mismas. (Sin embargo, un medio que sea intrínsecamente malo moralmente, no se torna bueno por el hecho de que se pueda utilizar para conseguir un bien; lo único que se sigue es que, aquel que se sirve de tal medio, se sirve de él "porque quiere conseguir el fin, gracias a el", y por consiguiente, en tanto lo quiere en cuanto que conduce a tal fin, o al menos, el agente cree que, en verdad conduce).

b) Todo "bien", sobre todo con su causalidad eficiente, "produce 'bienes' que le son semejantes", o en otras palabras, "comunica a otros su propia bondad"; es más, posee una cierta tendencia a difundirse como fuera de sí, y a repartir a otros de su propia bondad. Esto principalmente podemos verlo en Dios, ya que la totalidad de la obra de la creación no es otra cosa, en definitiva, más que el derramarse de su bondad.

2.- *"Dios es el 'bien' de todo 'bien'"*. No de modo "constitutivo", como si la bondad de Dios pudiera ser ontológicamente la bondad de todos los demás "bienes" ("panteísmo"), sino de modo "causal", en cuanto que: es la "causa ejemplar", que todos los demás "bienes" deben imitar, aunque de modo deficiente; es la "causa eficiente", de la cual proceden todos los bienes; es la "causa final", por amor de la cual todas las cosas se mueven.

3.- *"El 'bien' procede de la causa íntegra; el "mal", de cualquier defecto".* Lo que ha de entenderse de la siguiente manera: únicamente puede considerarse "bien" "simplíciter", aquello que posee "toda la perfección" que su propia naturaleza o índole reclama; si algo falta, se aparta de la bondad, y más bien hay que decir que es un "mal". Y así, un instrumento que posea un defecto especial, por el mismo hecho ya no es un "bien" "simplíciter". Un hombre, gravado con grandes culpas, ha de decirse que es "malo". Principalmente, una acción "moral", si falla por alguna de las circunstancias que la acompañan; p. e., si se lleva a cabo con una finalidad desviada (dar limosna por vanagloria), ya no es una acción "simplíciter" "buena", y por tanto, es "mala", sin más.

4.- *"El 'bien' es, por naturaleza, anterior al 'mal'".* Puesto que el "mal" no es otra cosa más que la privación del "bien".

5.- *"El 'bien', cuanto más común es, resulta tanto más divino".*

## & 2.- El Mal.

**240.-** Lo opuesto al bien es el "mal". Ahora bien, en esta palabra "mal" hemos de distinguir cuidadosamente dos significados, o acepciones.

1) *La "cosa"* que es mala; así, la ceguera, el pecado, el dolor (sobre todo, en sentido "material").

2) *La "malicia" o "maldad*", por la que una cosa es mala; aquello por lo que formalmente sucede que la ceguera, el pecado, el dolor... constituyan un mal para el sujeto o le resultan algo disconveniente, cualquiera que sea, pues en esto, como luego se verá, existe una discusión ulterior (el "mal", en. sentido "formal").

**241.- División del "mal":** El "mal" se divide en: "mal en sí mismo" y "mal" (o "malo") para otro".

*"Mal en sí mismo"* es aquello que resulta inconveniente a la cosa, considerada "en sí misma y de manera absoluta"; es decir, en cuanto que carece de aquella perfección que le es debida; por lo menos, en algún grado. Así, la ceguera en el hombre; el desorden de un acto pecaminoso. (Algunos lo llaman "mal simplíciter").

*"Mal (o malo) para otro"* es aquello que resulta inconveniente a algún "ente"; por ejemplo, el lobo es "malo" (en este sentido) para el rebaño, el dolor lo es para el organismo. (Algunos lo llaman "mal secundum quid").

**242.- "Mal físico y mal moral".**

*"Mal físico"* es el que resulta inconveniente a la "naturaleza", prescindiendo de las costumbres: la ceguera, la enfermedad, los defectos de integridad corporal, el dolor, etc.

*"Mal moral"* es el que resulta inconveniente a la "naturaleza racional, en cuanto tal"; en otras palabras, al que obra de manera razonable, o según la regla de las costumbres: el pecado.

**243.- "Mal de culpa" y "mal de pena".**

*"Mal de culpa"* es una acción u omisión libre contra la ley: el pecado mismo, que priva al sujeto de la rectitud moral debida a consecuencia de una obligación.

*"Mal de pena"* es la privación del bien por causa de la culpa; es decir, para llevar a cabo la reparación del orden moral quebrantado por la culpa.

**244.- N. B.** Leibniz considera otra clase de "mal": el "mal metafísico", que consiste en la "carencia de un bien no debido", o lo que es lo mismo, en la carencia de una perfección ulterior (a la que corresponde al sujeto). Así, p.e., la carencia de vista en la piedra, de inteligencia en el perro, y, en general, la limitación de la perfección en cualquier "ente" creado. Es, por tanto, la "condición misma esencial del 'ente' creado", la imperfección esencial del mismo, que es, al mismo tiempo, la raíz de donde proceden todos los demás males que en el pueden darse cita.

Por todo ello, bien se ve que la denominación de "mal" es menos apropiada, como quiera que este término, según todos, debe designar la carencia de algún bien "debido", es decir: alguna privación; ahora bien, la carencia de límites no es un bien que se le deba al "ente creado", antes al contrario: la limitación constituye una "condición esencial" del mismo. De modo semejante, a cada uno de los "entes" creados, en particular, no se le debe una perfección ulterior (p. e., al hombre no se le debe la perfección del ángel, ni a una bestia la que es propia del hombre), porque ello supondría, bien lejos de una perfección, la "destrucción" de dicha criatura (v. la - prueba de la tesis). Es cierto que, por la carencia de dicha perfección ulterior, el "ente" (hombre, bestia) es, en su propia constitución, “limitado e imperfecto"; pero de ninguna manera "malo".

**245.-** En torno al "mal", suelen presentarse las siguientes cuestiones:

1.- *"qué es el 'mal'"* (tomado en sentido "formal", en cuanto "malicia" o "maldad") (cuestión sobre la "naturaleza del vial");

2.- "por qué existe el 'mal'" (tomado en sentido "material") (cuestión sobre la "existencia del mal", o sobre las "causas del mal")

**246.-** 1.- *Qué es el "mal".* Podemos decir, hablando en términos generales, que el "mal", en cuanto opuesto al "bien", es "aquello que resulta inconveniente a algo o a alguien"; pero, en concreto, llegamos a preguntarnos en qué consiste dicha disconveniencia, o de dónde procede; si, p.e., se trata de una "mera privación" (de un "bien" debido), o se trata de algo "positivo", de lo cual, por acaso, proce de la privación.

He aquí las principales opiniones:

a) *Cayetano,* y muchos con él: los "Complutenses", Pallavicini: el ""mal de naturaleza", "mal físico", consiste en una "privación"; el "mal moral", o "pecado", en parte consiste en una "privación", y en parte, en una determinada "forma positiva" (en relación con el objeto malo). Pues, en el pecado de "comisión" se dan dos elementos: la "aversión" del fin último, y la "conversión" al objeto prohibido. El primer elemento la "aversión" es, desde luego, una mera "privación", mientras que el segundo la "conversión" es algo "positivo", "supone una naturaleza buena en sí misma, aunque mala para el hombre, del mismo modo que el cadáver que, además de la privación del alma, se halla constituido esencialmente por una forma positiva cadavérica". Dicho elemento positivo es la "relación al objeto malo" que, como toda relación, es algo "positivo".

b) *Otros*, como de Benedictis, algunos "Complutenses": el "mal en sí mismo" consiste únicamente en una "privación"; el "mal para otro", en una "forma positiva".

c) *La opinión más común*, con Santo Tomás, Suárez y los doctores más importantes: "todo mal", ya sea físico, ya sea moral, tanto "en sí mismo como para otro, consiste en una "mera privación", en una "carencia de perfección o de la ordenación debida".

**247.-** La sentencia en cuestión Frick la prueba de esta manera (41 ed., n. 187):

*Argumento 1*, (*acerca del mal para el sujeto en que se encuentra*). Hemos de considerar como razón formal del "mal" aquella que, una vez puesta, el "mal" se pone formalmente y, si se quita, el "mal" se quita formalmente. Es así que, puesta la carencia de aquello que debe darse en algo, según su naturaleza, o según las leyes morales o del arte, se pone por el mismo hecho la razón del "mal", y quitada tal carencia, se suprime asimismo el "mal". Luego, el "mal" consiste formalmente en una "privación".

*Prueba de la Menor*: Si se trata de un "mal" que no lleva anejo ningún elemento positivo (como pueden ser: la ceguera, la ignorancia, la omisión de un acto debido, la muerte, etc.), la proposición es evidente, y todo el mundo la admite.

Habrá, pues, que probar la "menor" en lo referente a los "actos malos" (actos morales) y a las "realidades físicas" (como puede ser una joroba).

a) *En cuanto a los actos malos*. El "mal" surge en un acto determinado por el hecho de no ser conforme a alguna regla o norma, ya sea del arte, ya de la razón; ahora bien, tanto de las leyes de la naturaleza como de las leyes vigentes en el plano de las costumbres, puede producirse un apartamiento (o diformidad), bien sea por defecto, bien sea por

exceso, de donde un acto malo es un acto que está privado de la ordenación o de la regla debida; por tanto, un acto semejante es malo para el propio sujeto, puesto que le priva de la recta ordenación reclamada por su naturaleza y por su fin.

b) *En cuanto a la realidad física* ("*mal natural*"). De la misma manera que el "mal moral" surge por la falta de conformidad con el orden moral, así también el "mal natural" surge como consecuencia de la deformidad respecto del orden o de la ley de la naturaleza (como poseer una joroba, seis dedos, etc.)

*Argumento 2,* (*en cuanto al mal para otro, por oposición al bien relativo*).

El "mal para otro" se opone formalmente al "bien relativo". Así pues, de la misma manera que algo resulta un "bien para otro" en cuanto que le es conveniente, así también algo es un "mal para otro" por la razón de que, no le es conveniente, y en la misma medida en que no lo es.

Es así que el "ente" puede ser algo inconveniente para otro únicamente de dos maneras; a saber: a) *"porque carece de alguna perfección que el otro "ente" que consideramos, requiere en él*" Así, p. e., un instrumento defectuoso es "malo" para el artesano que debe manejarlo, y un criado perezoso es "malo", para su amo; o b) *porque introduce en el otro "ente" un inconveniente o una privación*; p. e., sufrimiento algún "bien" o estorbando de conseguir un "bien" determinado. Así, un calor demasiado intenso resulta "malo" para el "animal"; un juez, al castigar, resulta "malo" para el reo, y así podríamos multiplicar los ejemplos. Luego, también el "mal relativo" consiste formalmente en la privación del bien.

**248.- Las objeciones** contra esta opinión pueden verse en Delmas, "Ontología", p. 404 Por lo demás esta cuestión, en lo referente al "mal moral", se estudia con mayor amplitud en la Teología, en el tratado sobre el Pecado.

**249.-** 2.- *Las causas del "mal".*

a) *El "mal" siempre se da en un sujeto bueno*: pues se trata de una "privación" y la "privación" está en un sujeto, que por lo que tiene de "ente" es "bueno" (según consta ya por la tesis que hemos probado. Oigamos a Santo Tomás: "Todo 'mal' se funda en un siendo como es una 'privación', según afirma San Agustín. Por tanto, de la misma forma que no existía el 'mal' antes de la creación de las cosas, así tampoco existiría, si Dios lo aniquilase todo" ("De Potentia, q.5, n.3 ad. 14). En otras palabras, la "causa material" del "mal" es siempre un sujeto bueno.

b) Al ser el "mal" una "privación", no existe razón para considerarlo constituido por alguna "forma", que además, por tratarse de algo positivo, tendría que ser "ente", y por tanto, "buena"; -es decir: "el 'mal' no puede tener 'causa formal', sino que consiste, más bien, en la 'privación' de una 'forma'" (Sto. Tomás,. Suma Teológica,1, q.49, a.1).

c) *El "mal" tiene siempre una "causa eficiente" que es buena*: ha de tener "causa eficiente", porque, en caso contrario, sería "a se" ("por sí mismo"), y por el mismo hecho, sería el "sumo bien". Y ha de ser "buena": por la razón de que "ser causa no puede convenir más que al "bien", toda vez que nada puede ser causa más que en la medida en que es 'ente', y todo 'ente', en cuanto tal, es 'bueno'" (Sto. Tomás, Suma Teológica, 1, q.49, a.1). Y ello no "per se", sino "per accidens", ya que se produce "per se" aquello que constituye el término de una acción o de un determinado influjo de carácter "positivo"; pero el "mal", en cuanto "negación", no puede ser término de ninguna acción positiva;

pues producir algo "per se" equivale a producirlo "debido a una ordenación natural a ello", pero ninguna causa, ni necesaria ni libre, está ordenada al mal. La causa libre -es decir, la voluntad- es la facultad del "bien", y no puede "per se" proponer se el "mal", o querer el "mal" en cuanto "mal", sino únicamente bajo la especie de “bien".

En consecuencia, tiene una causa "per áccidens"; ya que, al tener causa, y no ser ésta "per se", por fuerza, ha de ser "per áccidens".

"Aquello que tiene causa "per se", es pretendido por parte de su causa, pues lo que procede al margen de la intención del agente, no ha de considerarse como efecto "per se", sino "per áccidens". Ahora bien, el "mal", en cuanto tal, no puede ser pretendido, ni querido ó deseado de ninguna manera, porque todo lo que es apetecible, posee razón de "bien", a lo que se opone el "mal", en cuanto tal. Por tanto, vemos claramente que nadie hace un "mal", si no es pretendiendo un "bien", según la propia apreciación... De aquí extraemos la consecuencia de que el "mal" no puede tener causa "per se" (Sto. Tomás, "De malo", q.1, a.3.c.).

El 'bien' es la causa eficiente "per áccidens" del 'mal', y ello de las siguientes maneras:

1) *debido al defecto o a la imperfección de la virtud o capacidad*: la cojera, como consecuencia de tener la tibia deformada;

2) *debido al defecto o a la indisposición de la materia* en que se ejerce la acción, o debido a la concurrencia de otra causa que impida el efecto; esto es lo que ocurre con los monstruos de la naturaleza.

3) *debido a la falta de una condición requerida*, por lo cual no puede objetarse el efecto;

4) *debido a la perfección de la virtud* (o capacidad) y de la acción, que tiende "per-se" a introducir una "forma" que excluye otra en el mismo sujeto, ya que ésta última es incompatible con la primera; así, una espada "buena" es capaz de matar a un hombre, y un fuego "poderoso" puede hacer que arda toda una casa.

d) El "mal" no puede tener "causa final". En efecto, el "fin" no puede darse más que en aquellas acciones que pretenden "per se" algún término; pero, como ya hemos afirmado anteriormente, para el "mal" no puede darse ninguna acción "per se".

Con todo, puede tener un "fin extrínseco", en cuanto que, por ejemplo, un "mal físico" puede lícitamente pretenderse, "como medio"; así es como los dolores y calamidades de esta vida son pretendidos por Dios con vistas a nuestra justificación, santificación. En cuanto al "mal moral" o "pecado", en sentido teológico, lícitamente nunca puede ser pretendido en calidad de "medio"; de todos modos, Dios puede "permitirlo", con la mirada puesta en un "bien" de más elevada categoría.

## Articulo V

## El "Valor"

**251.- Nexo.** En conexión muy estrecha con la cuestión acerca del "bien", que acabamos de tratar, se halla la denominada "Filosofía de los Valores", que ha sido cultivada con gran afán por parte de los filósofos modernos.

**252.-** Sin embargo, si queremos saber "*qué es el 'valor'*" para los fautores de esta filosofía, no encontraremos una respuesta fácil, pues se echa de menos la claridad, así como cierta uniformidad, en su modo de expresarse.

a) Si consideramos el "modo de expresarse" y la declaración explícita que los mismos hacen, parece que "valor" es lo mismo que "bien" o que "bondad":

Así, Ehrenfels, Urban, Ribot, afirman que el "valor" es aquello que es "deseable", que es capaz de excitar el deseo de ello; es decir, en fin de cuentas, el "bien".

Y así es también como interpretan esta noción de "valor" según los modernos, algunos autores escolásticos, tales como Francelin, Donat, Pesch-Frick, Descoqs.

*Max Scheler*, uno de los principales cultivadores de esta filosofía, distingue el "valor" ("wert") del "bien"; pero dice que el "bien" es la "cosa" que posee (como sujeto) la "bondad", mientras que el "valor" ("wert") es la "bondad" que (como forma) hace que la cosa sea "buena", y así es como interpreta ésta noción Messer, y también algunos escolásticos, como Raeymaeker, De Vries, Lotze, Lavelle dice que el "valor" es al "bien" lo que la "existencia" al "ente"; pero esta interpretación va a parar a la ya dada" por Scheler.

Todo esto por lo que se refiere al "modo de hablar" y a la declaración explícita de los citados filósofos.

**253.-** b) Pero si prestamos atención al "modo de pensar" de los mismos, tal como se contiene en la filosofía que hacen acerca del "valor", y se pone de manifiesto sobre todo en las "tablas" o clasificaciones que establecen de los "valores", hemos de reconocer que la cosa no aparece ya tan clara.

He aquí las "tablas" principales:

1.- *Rickert* distingue seis "esferas" del "valor": lógica (valores de verdad);

| | |
|---|---|
| lógica | (valores de verdad); |
| estética | (valores de belleza); |
| mística | (valores de santidad impersonal); |
| ética | (valores de moralidad); |
| erótica | (valores de felicidad); |
| de la filosofía de la religión | (valores de santidad personal). |

2.-*Windelband* distingue los valores siguientes:

la verdad en el pensar;
la bondad en el amar;
la belleza en el sentir.

3. *Münsterberg* distingue estos valores:

de la autoconservación;
de la autocoherencia;
de la autoactivación;
de la autoperfección.

4.- *Scheler* distingue los siguientes:

edonísticos o sensibles (agradable-desagradable);
vitales (salud-enfermedad; vejez-muerte; noble-vulgar; excelente-miserable);
espirituales (verdadero-falso; justo-injusto; bello-feo);
religiosos (santo-profano).

5.- *Lavelle*:

valores de utilidad;
valores económicos;
valores afectivos;
valores intelectuales;
valores estéticos;
valores morales;
valores religiosos.

**254.-** Por las tablas anteriores, fácilmente se echa de ver que el "valor", para los filósofos ya citados, no coincide, sin más, con el "bien", según la utilización que está última noción recibe en la "filosofía escolástica" (por más que dichos autores llamen "bien" al "valor"); pues, bajo la denominación de "valor" comprenden algunas cosas por ejemplo, la "verdad" (lógica) y la "belleza" que en modo alguno son reducibles a la "bondad", según ésta se entiende en la "filosofía escolástica", si bien la "verdad" (lógica) 'y la "belleza" son, al igual que cualquier otra cosa, "buenas" en sí mismas; pero una cosa es que sean "buenas", en el sentido de que poseen "bondad", y otra cosa es que sean la misma "bondad" "ser verdadero" (en sentido lógico), y "ser bello" no es formalmente "ser, bueno", sino que es "algo distinto, que, además, posee "bondad", es decir, "es bueno").

**255.-** Por tanto, nuestro juicio se inclina a considerar que el "valor", para los anteriores filósofos, no es convertible con el "bien", sino que tiene una mayor extensión, ya que comprende otras cosas o nociones que no están incluidas en la noción escolástica de "bien".

Por otra parte, en forma casi unánime, estos autores no toman en consideración otros valores más que los "humanos"; en con secuencia, no tratan de "todo el bien", sino únicamente del "bien del hombre": de lo cual se sigue que su filosofía sobre el "valor", no sólo no es válida en relación con el "bien" sólo, sino que tampoco lo es respecto de "todo bien"; en otras palabras, por un capítulo distinto viene a demostrarse que dicha noción de "valor" no es convertible con la noción escolástica de "bien", sino que es totalmente diferente, aunque guarde una estrecha; conexión con ella. No hemos de pasar por alto tampoco que todos estos autores, las más de las veces, se refieren al "bien moral": punto éste que habremos de tener en cuenta; por la importancia que el asunto tiene, a la hora de hacer la crítica de dicha teoría.

La citada noción de "valor", en cuanto distinta de la noción de "bien" (aunque se halle en conexión con ella), parece que-dar declarada, en forma muy apropiada, en el siguiente texto de Lavelle: "Cabe afirmar que la palabra 'valor' tiene aplicación donde quiera que hayamos de enfrentarnos con una ruptura de la indiferencia o de la igualdad entre las cosas, donde quiera que una de ellas haya de ser colocada por delante o por encima de otra, donde quiera que una sea juzgada superior a otea, y merezca que le sea preferida... Dicha noción volvemos a encontrarla en la oposición natural que solemos establecer entre

lo que es importante y lo accesorio, entre lo que es principal y lo secundario, entre lo que es significativo y lo insignificante, entre lo que es esencial y lo accidental, entre lo que está justificado y lo que es injustificable" (Traité des valeurs", I, p. 3).

De este modo interpreta también el valor Raeymaeker: "El valor es aquello que no nos deja indiferentes, que merece ser conocido, sentido, querido o deseado" ("Philosophie de l'étre", p. 323).

**256.- Formas de esta filosofía o teoría del valor**.- Esta teoría no es única entre los autores, sino que reviste diversas formas, según las tendencias y los presupuestos diferentes de cada uno. Estas formas parece que pueden reducirse fundamentalmente a dos: la forma "psicologista o subjetivista", y la "objetivista".

**257.-** A) Forma psicologista o subjetivista: según ella, "el valor no es algo objetivo, sino algo que existe en dependencia de los actos del sujeto apetente". Así, Meinong (1853-1931), Eherenfels (1850-1932), Schuppe (1836-1913), Lips (1851-1914), y a veces Lotze (1817-1881), que es considerado el iniciador de esta filosofía.

Ahora bien, en el caso de varios sujetos, se tiene, por el mismo hecho, el "relativismo del valor", que explícitamente es mantenido por Simmel (1912), Meyer (1929), Troiano (1907):

"No se da la existencia de los valores en sí mismos, absolutos por encima del hombre; no se dan más que valores relativos". ("Le basi dell'umanismo", p. 28).

**258.-** B) Forma objetivista del valor: "El valor es algo objetivo, que posee carácter normativo y absoluto, universal y necesario, independiente de nosotros, de cualquier sentimiento de deleite y del hecho empírico" (*absolutismo del valor*, a).

La Escuela Badense (Baden): Windelband (1845-1915), Rickert (1863-1936).

Y la Teoría Fenomenológica del Valor: Max Scheler (1874--1928), y N. Hartmann (1882-1950).

a) *La Escuela Badense*: Distingue tres "esferas":

*la esfera del ente existente*: el hecho empírico, privado del sentido o dimensión metafísica ("los entes 'existen', pero no 'valen ") ;

*la esfera de los valores*, que no son cosas, sino leyes y normas objetivas, absolutas y universales ("los valores 'no son', sino que 'valen") (*absolutismo del valor*, b);

*la esfera del significado, o del sentido ("Sinn") de los hechos*: mediante la "información" que los "hechos" reciben de los "valores", aquéllos adquieren sentido y dimensión metafísicos, y ocupan el lugar que les corresponde en la escala "axiológica" ("axios = digno de estima"). Esta tercera esfera viene a ser como la fusión de las dos precedentes.

Por la esfera de los valores queda constituido una especie de "reino del valor", que es independiente del "reino del ente", y que nos recuerda no poco el "mundo de las ideas" de Platón (absolutismo del valor, c).

b) *Max Scheler* y *N. Hartmann* siguen la interpretación de la Escuela Badense, pero con una interpretación fenomenológica, debido a la influencia de Husserl.

*Hartmann* sostiene lo mismo, en cuanto a la separación del "valor" y el "ente".

*Scheler*, aunque no defiende tal separación, sino que afirma que el valor es una "cualidad que poseen los objetos", sin embargo, insiste en que el hombre no puede ""captarlo" con la misma facultad con que entiende el "ente", y que es la "razón", sino con el "sentimiento emocional" ("Wertfühlen"), que no consiste en una sensibilidad meramente de carácter empírico, ni en ningún sentimiento puramente psicológico, sino en una especie de "primitivo dirigirse hacia un objeto", que es el "valor": "captar algo por la vía emocional".

**259.- Crítica de estas teorías.**

A) *En cuanto al "absolutismo de los valores".*

*En cuanto a la forma "a"* (= El "valor", el "bien" se constituye independientemente de cualquier relación al sujeto). Ello va contra la naturaleza misma del "valor" (o "bien"), tal como la noción es recibida en el uso filosófico; en efecto, el "valor" (o "bondad") no se tiene únicamente por la entidad o perfección de la cosa, sino por la entidad "en cuanto conveniente", y por tanto, apetecible; o por cualquier otra relación de no indiferencia hacia un sujeto determinado.

**260.-** *En cuanto a la forma "b"* (= El "valor" queda separa do o desligado del "ente"; se halla fuera del orden del "ente"; los valores "valen", pero no "son"). Los valores, o no son nada, o son algo. Si no son nada, tampoco pueden "valer", ni fundar apreciación de ninguna clase, ni ofrecer aliciente a ningún apetito o tendencia; pero, si son algo, luego son "ente", puesto que, en virtud del principio de "tercero excluido", no puede haber nada intermedio entre la "nada" y el "ente".

La "raíz del error" parece hallarse en el hecho de que "ente" se toma en un sentido demasiado pobre, en cuanto "hecho meramente empírico", o "realidad observable" o "de experiencia." (debido al "positivismo" latente), con lo cual, el "valor" queda excluido, sin más, del ámbito del ""ente'", siendo así que el "ente" se extiende mucho más, pues abarca tanto las cosas materiales como las inmateriales, los hechos y las leyes, los singulares y las esencias o estructuras universales...

**261.-** *En cuanto a la forma "c"* (= Los "valores" son colocados, o "hipostasiados" en una esfera completamente ideal, al modo de las "ideas" de Platón). Esta teoría presenta todos los inconvenientes de la teoría platónica sobre las "ideas" separadas.

Pero, a pesar de todo, hemos de conceder que el "valor" es absoluto, en el sentido de que (al menos, en la mayoría de los casos) es algo "objetivo" e "inmutable", independiente del aprecio que de él se tenga, o de las disposiciones accidentales del sujeto (v. más abajo, el "Relativismo de los valores").

**262.-** B) *En cuanto al "subjetivismo de los valores".*

a) Es cierto que el "valor" puede decirse "subjetivo", o que depende del sujeto, en el sentido de que, como tal "valor", no queda constituido sino "por una relación determinada a un sujeto". Pues el "ente" sin ninguna relación a un sujeto, no se considera "valor", o

"bien", sino sencillamente "ente" o "perfección". (v,  el "Absolutismo de los valores", en cuanto a la forma "a").

b) Pero no se requiere para que haya "valor", el que, "de hecho, sea apetecido". En otras palabras: el "valor" ("bondad") no se constituye por la "apetencia" o la "tendencia actual" del sujeto; o sea, la cosa no es "válida" ("buena") "porque sea apetecida o deseada"; sino que, por el contrario, es apetecida "precisamente porque tiene valor" (o "es buena"), porque es digna de ser apetecí da (ya sea que dicha "apetibilidad" constituya la "naturaleza" misma del valor o del bien, ya sea que se trate solamente de una "pro piedad" (y así, no porque yo pueda desear la virtud o la salud, estas son "buenas", sino justamente al revés...).

c) Ahora bien, esta "apetibilidad": a') no se constituye, o no depende, de la "estima" o del "juicio" con que uno, o muchos (incluso, todos) lleguen a apreciar que la cosa en cuestión es "valiosa" o "buena". Es decir, una medicina o un instrumento tienen utilidad por el hecho de que yo juzgue que, en efecto, son útiles, sino al contrario...; ni tampoco la justicia y la caridad son "buenas" porque los hombres lo juzguen así, sino al contrario...; la "estima", o la "apreciación" no "crea", en modo alguno, el "valor", sino tan sólo lo "descubre". La razón de este hecho, al que tan firmemente se adhiere en todo caso el sentido común, reside en que la "apetibilidad" (el "valor", la "bondad") es una propiedad "intrínseca" de la cosa, "con relación, ciertamente, al sujeto",pero de ninguna manera "a la estima o apreciación de éste", o "al juicio" que de la cosa en cuestión pueda tener el sujeto, sino "a la naturaleza del mismo". Así, la virtud (la justicia, la caridad) es buena y apetecible para el hombre, supone un "valor" para él, por-que, "en realidad, perfecciona al hombre ontológicamente", tanto si él piensa que, de hecho, así es, como si no.

α) No depende de las disposiciones del sujeto. Así, la virtud es, sin más, buena para el hombre, ya sea que éste se halle bien inclinado hacia ella, ya sea que, por estar poseído de hábitos viciosos, su inclinación hacia la misma no sea la que debería.

β) Sino que depende de la naturaleza del sujeto; en cuanto que el "valor" o la "bondad" supone en la cosa una naturaleza tal, que resulte conveniente y, por tanto, apetecible, a tal su jeto "que posee tal naturaleza": la virtud es buena para el hombre porque, de su propia esencia, conviene a la naturaleza humana, constituye una perfección para la naturaleza humana el ejercitar la virtud. Del mismo modo, son buenas la salud y la ciencia; y para - el animal, es bueno el alimento, como la tierra lo es para la planta...

De aquí que, en fin de cuentas, el "valor" es algo que depende de la cosa misma que se dice tener valor, pero "connotando al sujeto" para el que se considera válida, o buena, y esto, además, no de cualquier manera (la apetencia actual, la estima o apreciación, la disposición subjetiva), sino que dicha connotación apunta a la "naturaleza del mismo sujeto", que es inmutable.

**263.-** C) *En cuanto al "relativismo de los valores*".

a) Ciertamente, el "valor" puede decirse relativo en cuanto que, como tal, no se constituye sino "en virtud de una relación determinada a un sujeto"; pues un "ente" que no tenga ninguna relación a ningún sujeto, no se considera "valor" ("bueno"), sino "ente" o "perfección", por las buenas. (v. el "Absolutismo de los valores", en cuanto a la forma "a"; v. también el "Subjetivismo de los valores", a).

b) Pero el "valor" no es relativo en el sentido de que, lo que para uno es "valioso" o "bueno", para otro sea "malo", o al revés, y por tanto, no sea algo absoluto e inmutable, sino mutable y diverso para los distintos sujetos. Se prueba por lo dicho, en general, contra el "subjetivismo de los valores", respecto del cual el "relativismo" no es más que un caso particular y una aplicación especial. Pues, si el "valor" depende del sujeto, y en él, a su vez, depende de la apetencia actual, de la apreciación, o de las disposiciones accidentales y transitorias (todas las cuales cosas cada uno las tiene con su propia peculiaridad, y en este sentido, reo son comunes con las de los demás), entonces, dados sujetos diversos, se seguirá necesariamente que el "valor" es diverso para los distintos sujetos; es decir, lo que es válido para uno, para otro no lo es, o en otros términos, que el "valor" es, al fin y al cabo, relativo (en este sentido "b").

Así pues, una vez rechazado el fundamento -es decir, el "subjetivismo"- rechazado queda, por la misma razón, el "relativismo". Con lo cual, aparece al mismo tiempo el sentido de este "no-relativismo", o "absolutismo" del valor. Pues del hecho que el "valor" suponga, al fin, relación a un sujeto (v. "a"), parecería seguirse que depende, en alguna forma, del sujeto, y por tanto, al tratarse de diversos sujetos (como ocurre siempre, o casi siempre), parecería que es diverso según los distintos sujetos, o que es relativo en el sentido expuesto en "b". Y la razón parece clara: si se constituye la relación al sujeto, se seguirán las variaciones de los distintos sujetos.

La solución de esta cuestión está precisamente en el análisis de aquella misma relación que el valor se dice tener al sujeto (como se hace en el n. 262). Pues ciertamente, si el. valor supusiera relación a aquellas cosas que son "propias y exclusivas" de un sujeto determinado, y que, por tanto, son diversas en los distintos sujetos (la apetencia actual, la estima o apreciación, las disposiciones puramente accidentales y "subjetivas"...), por ello mismo, el "valor", que incluye dicha relación a los sujetos, se diversificaría según los distintos sujetos: pues, al variar el "término de la relación", forzosamente varía la relación" misma. Pero si el "valor" supone una relación a algo que es "común e idéntico" en todos los sujetos, entonces la diversidad (material o entitativa) de los sujetos no lleva consigo necesariamente la diversidad del valor, por ser "el mismo" el término de la relación. Así, un "valor" (como la "justicia" o la "religión") supone, desde luego, en cuanto tal "valor" (en cuanto "virtud", en cuanto "bien moral"), una relación al hombre, para el que constituye un "bien honesto", a todos los hombres, pero de aquí no se sigue que el "valor" en cuestión haya de ser distinto según la diversidad de los hombres, de suerte que lo que es justo para uno, pueda para otro ser injusto; y ello, porque no supone relación a algo que sea diverso en los distintos hombres, sino a aquello que es común e idéntico en ellos: la "naturaleza humana", para la cual constituye un "bien" "simplíciter", p. e., el dar a cada uno lo que es suyo (justicia).

**264.-** En una palabra: el valor incluye, con toda certeza, una "relación al sujeto"; pero dicha relación es siempre la misma e inmutable, tanto "respecto del mismo sujeto" (lo que hoy me parece un "valor", me lo seguirá pareciendo después), como "respecto de los distintos sujetos" (lo que es válido para mí, también lo es para ti y para todos los demás hombres).

**265.-** *En cuanto al modo de conocer los "valores".*

a) No se procede rectamente al identificar la "facultad de percibir los "valores", reconocida comúnmente por la filosofía, con la "razón", o facultad discursiva: pues, además de ésta, existe otra facultad, a saber: la de "entender, en forma inmediata" la esencia y las propiedades de la cosa. Por tanto, de la incapacidad que la razón tiene para descubrir los

valores, no se concluye que sea necesaria otra facultad de orden "emocional" (no intelectual).

b) Por lo que se refiere a algunos valores, importantes, además, para la vida humana, como son los *"valores morales"* (el "bien moral"), el entendimiento es el que juega la parte más importante, por no decir única, en su descubrimiento; pues no es propio de ninguna clase de "sentimiento emocional" sentir, sino entender que es "bueno" el dar a cada uno lo que es suyo, el dar culto a Dios, el respetar lo ajeno, el amar a los enemigos.

c) En cuanto al *"bien deleitable",* ciertamente hay lugar para la experiencia de la facultad proporcionada; pero no hay que concluir, sin más, que esté de sobra el conocimiento intelectual, por más que no llegue a la esencia íntima de la cosa, como acontece, por lo demás, en el conocimiento intelectual de las cosas físicas.

d) En cuanto a la *"belleza":* la facultad perceptiva, según la mayoría, es el entendimiento, al que hay que añadir también el conocimiento sensitivo, junto con una cierta complacencia de orden superior.

**266.- Escolio.-** *Origen histórico de la filosofía del valor*. La teoría del valor, especialmente bajo la forma objetivista, que es propia, tanto de la Escuela Badense como de la Fenomenología de los Valores, tiene su preparación en la filosofía de Kant acerca del "bien moral". El mismo Kant, al pretender explicar la validez absoluta de la Ética (que se encuentra como un hecho, y lo admite, al igual que la existencia de la Física y de las Matemáticas), afirma que el fundamento de la misma no reside en el ente existente, en el objeto de la experiencia; pues el mismo es incognoscible, y además, no contiene en sí necesidad ni universalidad alguna. A esto hay que añadir que cualquier objeto determinado en tanto puede aparecen “bueno" en cuanto excita el sentido de deleite o gozo; y así, dada la existencia de varios sujetos, necesariamente la "bondad" del objeto quedaría diversificada de acuerdo con la diversidad de: los sujetos, y por tanto, sería relativa. En consecuencia, es menester buscar otro fundamento de la mencionada validez universal y absoluta; y no es otro más que la "conciencia moral", por la que me siento obligado a algo; entonces, por ello mismo, ese "algo" se me manifiesta como "bueno" (moralmente), y lo es, en verdad. Así pues, la "bondad" en cuestión no depende ya "del objeto", porque, sea de esta manera o de ésta otra, o porque se halle adornado de tales o cuales características (= materia de la acción buena), si no que depende únicamente "de la obligación" por la que me veo en la necesidad de poner dicha acción. Por tanto, y en resumen, no debo poner una acción "porque es buena", sino que, por el contrario, la acción es buena precisamente "porque debo ponerla" ("formalismo" kantiano).

Vemos, pues, que en esta teoría kantiana:

a) se contiene la separación del "valor" (moral) y del "objeto";

b) se contiene asimismo "un nuevo modo de acceder al desbrimiento del valor moral, al margen de la "razón pura" (que es de clarada inepta para ello), a saber: la "conciencia moral", cuyos postulados son descubiertos por medio de la "razón práctica" (por ejemplo: la libertad, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios).

Entonces, la *Escuela Badense*, al asumir esta forma de pensar, comienza por extender la separación entre el valor (moral) y el ente, a "toda clase de valores" (lógicos, estéticos,...) lleva a su consumación la separación indicada, al cons tituir una especie de "esfera" o

"reino" del valor en sí mismo, distinto del "reino del ente", al modo de las "ideas" de Platón.

Por su parte, *Max Scheler*, ciertamente no comparte el "formalismo" kantiano, sino que reconoce la bondad moral "en los objetos mismos"; sin embargo, comparte la teoría de Kant "en cuanto al modo de conocer el valor"; en otras palabras, acepta el dualismo del conocimiento establecido por Kant, afirmando que los valores no pueden ser percibidos por la "razón", sino por otra facultad, que es el "sentimiento emocional".

Por lo que se refiere a la "forma subjetivista" de la teoría del valor, manifiesta su dependencia de la filosofía kantiana en cuanto que sostiene que el valor no reside en el objeto, sino que depende de los "actos apetitivos y estimativos", siendo constituido por ellos.

## *Artículo VI*
## *La "Belleza"*

**268.- Nexo.** Una vez que hemos expuesto las tres propiedades transcendentales del "ente", creemos oportuno añadir la consideración acerca de la "belleza", que tiene un gran parentesco con dichas propiedades, llegando incluso a ser catalogada por algunos como una más.

**269.-** Con una definición descriptiva, procediendo a partir de los efectos, podemos decir que "bello" es aquello con cuya contemplación llegamos a experimentar el deleite o la emoción que llamamos "*estética*", y que no necesita de ninguna explicación ulterior, toda vez/que se trata de algo que a cada uno le resulta familiar por su propia experiencia.

**270.-** Sin embargo, resulta conveniente recorrer, una por una, las diversas notas o características del citado "deleite esté tico", puesto que, de este modo, se pondrá mejor de manifiesto la naturaleza del mismo, conocida ya por la propia experiencia de ca-da uno, si bien de manera confusa.

*Notas o características del "deleite estético*":

a) *no es una "operación" o "función" puramente cognoscitiva*: requiere, desde luego, un "conocimiento", pues no puede existir deleite que proceda de un objeto no conocido, y se trata, además, del deleite que procede del objeto, "en cuanto conocido", no en cuanto poseído (amor); es decir, el objeto produce deleite,.o. agrada, "en cuanto conocido"; de aquí, la siguiente definición de Santo Tomás: "Decimos que son bellas las cosas que, una vez vistas, resultan agradables" ("Suma Teológica", I, q.5, a.4, ad. 1); pero el "deleite estético", en sí mismo, no es ningún conocimiento, si-no algo que sigue al conocimiento.

Y ello es evidente: pues no "cualquier clase de conocimiento" (ya sea sensible, ya sea espiritual) implica en nosotros, por el mismo hecho, un "deleite estético"; desde luego, no experimentamos ningún deleite estético al saber que "dos y dos son cuatro", o al conocer que "Pedro está en su casa". (No deja de ser cierto que todo conocimiento, en cuanto que es una "operación vital", produce un cierto deleite al sujeto operante, pero este deleite, por llamarlo de alguna manera, es de un orden distinto por completo al deleite estético).

b) *No es tampoco una "operación" o "función" de orden volitivo*: pues, mediante dicho deleite, no amamos ni deseamos la posesión del objeto bello, sino que nos gozamos de él, en cuanto conocido.

c) *Ni es un deleite de cualquier clase*, como el que experimentamos, p. e., en el olor o en el sabor, sino que se trata de *un deleite completamente especial* (incluso cuando se trata de la - belleza sensible).

d) *Se da sin ningún sentido o tendencia de comodidad o de utilidad* (lo llamaríamos "desinterés"), y es precisamente esto lo que Kant pone mayormente de relieve, a la vez que dice que en - ello reside la nota más característica del deleite estético.

**271.- Especies de belleza.-** Con el fin de establecer del modo más acertado el análisis de la belleza, que ha de hacerse a continuación, será útil distinguir, antes de nada, las diversas especies de belleza.

En primer lugar, hemos de distinguir la belleza: "material" o "corporal" e "inmaterial"; es decir: la belleza no se da solamente en las cosas materiales o corpóreas, sino también en las espirituales.

Es evidente: a) *Por la costumbre que existe normalmente entre todos los hombres de todos los pueblos*, que consideran y ponderan como bellas, o hermosas, acciones y cualidades que no son sensibles. Así, todos estiman "bella" la virtud, sobre todo en grado heroico, como puede ser el dar la vida en favor de los propios enemigos, la fortaleza en medio de la adversidad, la humildad profunda, la magnanimidad...

b) *Por la propia experiencia: experimentamos*, en verdad, el referido deleite estético también de frente a los objetos de naturaleza espiritual; incluso, con frecuencia es más vehemente (según las circunstancias de educación, medio ambiente...) que en la contemplación de los objetos "bellos" materiales.

c) *Por el hecho de que los elementos que comúnmente se considera que intervienen como constitutivos de la belleza* (integridad, proporción, claridad o esplendor), *se ve también que pueden darse en los objetos inmateriales* (en el sentido que a continuación se explica).

**272.-** Sin embargo, no podemos dejar de tener en cuenta que:

1) la belleza que nos resulta más proporcionada, en el estadio de la vida presente (en cuanto al conocimiento) es la belleza "sensible", de suerte que la belleza "espiritual" la entendemos y explicamos por referencia y analogía con aquélla (en virtud de la ley general de que "el objeto proporcionado al entendimiento humano, en esta vida, es la 'quiddidad' sensible";

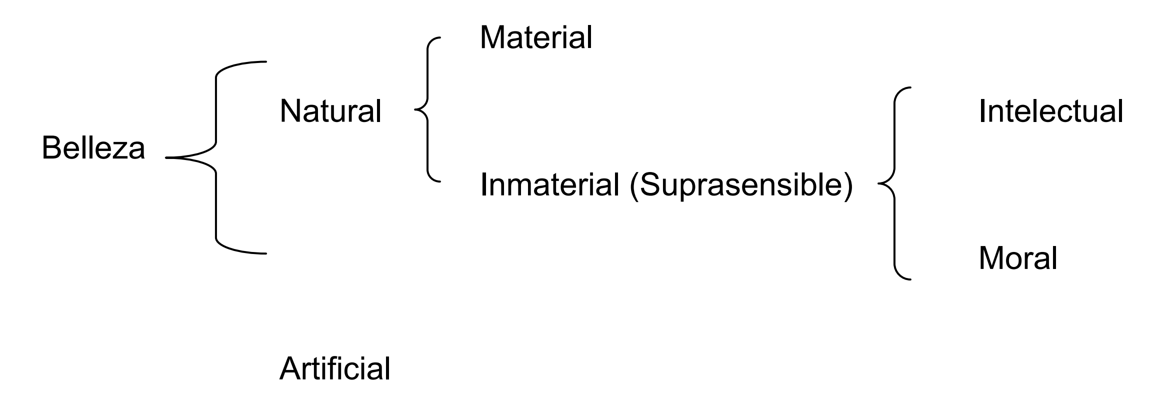
2) la belleza misma de las cosas corpóreas es, al fin y al cabo, algo de naturaleza intelectual, y así, por más que los sentidos sean capaces de percibir el objeto, "que es bello"; no son capaces de percibirlo "en cuanto bello"; en otras palabras, la belleza sólo puede ser captada por el entendimiento, de aquí que las bestias no son capaces de experimentar deleite estético alguno.

**273.-** La belleza corporal, o material, puede, a su vez, ser de dos clases:

*Natural:* que se encuentra en las cosas mismas, proceden-te de su propia naturaleza y operaciones.

*Artificial*: que es efecto de la actividad humana; principalmente queda englobada dentro del campo de las llamadas "bellas artes".

**274.-** Las divisiones de la belleza pueden quedar refleja das en el siguiente cuadro sinóptico:




**275.-** *Naturaleza de la belleza.* Si preguntamos ahora qué cosa es la belleza, daremos la respuesta procediendo por tres pasos sucesivos:

a) haciendo ver que la belleza "es algo objetivo", algo del objeto mismo del que decimos que es "bello", y no algo puramente subjetivo;

b) tratando de averiguar, en forma determinada, "en qué consiste dicho elemento objetivo" presente en la cosa, en razón del cual décimos que es "bella", y a cuya contemplación experimentamos el referido deleite estético;

c) indagando "la relación que tiene con el ente".

**276. A.-**. La belleza es algo objetivo: No faltan quienes, debido, bien a su mentalidad idealista, bien al hecho de la diversidad de juicios en materia de Estética, afirman que la belleza es "algo meramente subjetivo", que depende del juicio, del gusto o del sentimiento del que contempla.

Así, Kant: "La cualidad estética de una cosa es aquel elemento, solamente subjetivo, es decir, en relación con el sujeto, que se halla establecido en la misma aprehensión de la cosa, pero no en la cosa en sí misma".

De forma parecida, *Lipps*: "La belleza de un objeto no es un atributo que posee dicho objeto, sino que consiste en el hecho de que el acto de valoración estética se halla fundado en el objeto. Pero tal acto no puede tener lugar sino en el plano de la conciencia, y en consecuencia, encuentra su fundamento último en la naturaleza misma del sujeto. La belleza es la conformación del objeto de acuerdo con la naturaleza del sujeto que procede a valor estéticamente".

Croce también, cultivador del idealismo hegeliano, forjó una Estética en un sentido idealista.

A todos ellos hay que contraponer la afirmación de *San Agustín*: "Ante todo, me preguntaré si las cosas son/bellas porque producen deleite, o producen deleite porque

son bellas. Y se me responderá, sin lugar a dudas, que las cosas producen deleite porque son bellas".

**277.-** No es menester acudir a un largo razonamiento para probar que "la belleza es algo objetivo"; en efecto,

a) el deleite estético no lo producimos caprichosamente en nosotros mismos en presencia de un objeto cualquiera, sino sólo ante los objetos dotados de "determinadas cualidades" (integridad, perfección, esplendor..., de las que vamos a tratar inmediatamente);

b) cierto es que no nos es posible definir ni explicar la belleza si no es considerando el efecto que produce en el entendimiento y en la voluntad, así como la relación que guarda con ellos, lo mismo que ocurre con "lo verdadero" y "lo bueno". Pero la belleza no consiste en dicho efecto, sino en "la perfección misma de la cosa", que es proporcionada, y en cuanto que lo es, al efecto mencionado.

**278.- B.-** 1) El elemento objetivo que se da en la cosa de la que afirmamos que es "bella". Los elementos de la belleza natural. Si consideramos con atención los objetos que decimos "bellos", se descubren en ellos los siguientes elementos: a) "perfección" o "integridad que se debe a la cosa"; b) "proporción"; c) "esplendor", que equivale a una "excelencia determinada".

a*) Perfección debida a la cosa*: con el nombre de "perfección" se entiende la integridad, tanto en lo esencial como en lo accidental, que es debida a la cosa en razón del tipo determinado dentro de su propia especie. Así, una cosa que carece de dimensiones que normalmente debe tener, no es "bella": "las cosas que se hallan disminuidas, por el mismo hecho son torpes" (Sto. Tomás). En la especie humana, si sólo suprimimos una ceja, ¡qué mutación tan pequeña se introduce en el cuerpo, y qué menoscabo tan grande se produce en la belleza!" (S. Agustín). Conviene advertir, sin embargo, que una cosa mutilada (p. e., una columna truncada) puede revestir belleza por otro capítulo (que suele llamarse "de connaturalidad"); a saber, por razón de su aptitud para significar otra cosa a modo de símbolo, evocación, etc. (v. más abajo).

b) *Proporción*: revista características diversas, según que se trate de la belleza de la cosa corporal o espiritual.

En la cosa corporal: la proporción reside en la apropia-da conveniencia y en la disposición de las partes entre sí, supuesto que cada una de ellas tenga las debidas dimensiones dentro de la totalidad del cuerpo. Así, en el hombre, una cabeza demasiado grande se opone a la belleza, o unos brazos demasiado largos... Donde más se echa de ver la necesidad y la prestancia del elemento en cuestión, es en él orden de la música, en el cual surge una admirable belleza, con el correspondiente deleite, de la mutua conveniencia de los sonidos y de las notas. Entonces, hablamos de "consonancia" o de "concierto"; mientras que la ausencia de dicha conveniencia se torna en algo "horrísono".

*En las cosas espirituales*: al carecer de partes, la proporción no puede consistir en la multiplicidad real, sino en la simple entidad que, en forma eminente, contiene aspectos o perfecciones múltiples que resultan coherentes unas con otras. De manera especial, la proporción tiene su vigencia en "el orden moral"; es decir, en el orden de las facultades entre sí, y en la subordinación en que todo el sujeto debe hallarse respecto de Dios.

c) *Esplendor*:

*En las cosas corporales*: es la luz, el color nítido (las flores, las piedras preciosas...); la intensidad del sonido; la grandeza en las proporciones y el aspecto robusto...

*En las cosas espirituales*: una cierta excelencia o prestancia de ingenio, de carácter; la facilidad y destreza en el obrar; en el orden moral, una dificultad superada, p. e., en los actos heroicos; la grandeza de ánimo...

**279.-** 2) *Elementos de la belleza artificial*. En general, puede decirse que la belleza sobreviene a la obra que llamamos "de arte", a) o por expresar una "cosa bella"; b) o por expresar la cosa "de manera bella" (aunque la cosa no sea "bella").

*En cuanto a* a): es evidente que toda la belleza sobreviene a la obra en razón de la belleza "entitativa" del objeto que expresa, cuyas condiciones hemos enumerado anteriormente.

*En cuanto a* b): la belleza no procede "del objeto" (pues se da por supuesto que no es "bello"), sino "de la expresión apropiada y excelente del mismo, que puede surgir por diversos capítulos: porque representa la cosa con fidelidad y exactitud; porque el artífice produce una cierta transformación del objeto, idealizándolo, expresando en la obra su modo peculiar de ver la cosa, o sus propios sentimientos en la misma obra.

**280.-** A la belleza artística se asemeja la belleza que algunos llaman "por connaturalidad", y de la que alguien diría, no sin razón, que no deja de ser una participación, si bien en ínfimo grado, en la actividad artística, y una forma de ejercitarla. En efecto, se trata de una belleza que sobreviene al objeto en razón de su aptitud o buena disposición respecto de nuestra vida afectiva, ya sea para expresarla, ya para excitarla. Así, un ramo de flores produce en nosotros un deleite estético, dado que las flores nos sugieren la caducidad de la vida humana; incluso, a veces trasladamos nuestros propios afectos al mismo objeto: de esta forma, decimos que es alegre o triste una composición musical, por el hecho de que se acomoda a nuestra situación psicológica de alegría o de tristeza.

**C.-** *La transcendentalidad de la belleza.* Es una cuestión muy discutida la que se plantea sobre "si la belleza es una propiedad transcendental del ente". Lo afirman, entre otros, Maritain, Roig Gironella, Sánchez de Muniáin; mientras que lo niegan: De Munnynck, Descoqs, De Wulff, los cuales insisten en que no todo objeto ofrece aquel esplendor que es necesario para suscitar el deleite estético. Pero los primeros responden a éstos diciendo que es necesario distinguir entre la belleza "predicamental" y la "transcendental". (De modo semejante a como se distingue entre unidad "transcendental" y "predicamental".

Sostienen que "la belleza predicamental es la que posee un ente dentro de su propia especie". Según ellos, ésta no se da en todos los entes, sino únicamente en aquellos que han alcanzado un determinado grado de perfección o de esplendor dentro de su especie. Denominan, en cambio, "belleza transcendental" a aquella que es propia de cualquier "ente", por el mero hecho de ser "ente", de que exista. Si nosotros no somos capaces de percibirla, ello no ha de atribuirse a la ausencia de belleza en el objeto, sino "a lo limitado de nuestro conocimiento", pues la cosa, de por sí, es capaz de manifestar o hacer brillar su propio esplendor en presencia de algún entendimiento rectamente dispuesto (como lo es el entendimiento divino).

Pero no dicen, por ello, que la belleza sea una "nueva propiedad transcendental", distinta de las tres restantes, sino que viene a ser como la "síntesis superior de las mismas", o también, la "verdad modificada por cierta connotación respecto del sentimiento intelectual".

He aquí cómo se expresa *Donat*, al respecto: "No afirmamos que semejante esplendor de perfección convenga a todo "ente", y por tanto, que todas las cosas sean bellas. Pero tampoco es menester que lo neguemos. Quién sabe si una mente, dotada de singular perspicacia -como es la del ángel- puede hallar en todas las - cosas tal esplendor, que, no obstante, escapa a nuestra común consideración de las cosas".

## CAPÍTULO V

## LAS CAUSAS

**282.-** En el capítulo precedente, hemos considerado las propiedades del "ente". Ahora bien, a las propiedades del "ente", podemos agregar la "causalidad"; pues ella viene a ser, en expresión de Suárez, "como una propiedad del "ente", en cuanto tal: no es posible encontrar ningún "ente" que no participe, de alguna manera, en la razón de causa".

Lo dicho vale, sobre todo, de la causalidad eficiente y de la final. Por su parte, la "causalidad eficiente", siendo, como es, una acción, y al ser todas las cosas otros tantos principios de operaciones (todas las cosas poseen su propia naturaleza, y la naturaleza no es otra cosa más que la esencia, en cuanto principio de operaciones), se encuentra, por el mismo hecho, en todas las cosas. De donde la afirmación de Sto. Tomás: "Ninguna cosa puede ver se despojada de su propia operación"; "Cada una de las cosas se di ce que existe con miras a la propia operación".

*En cuanto a la "causalidad final",* al ser todo ente "bueno", por el mismo hecho puede ser apetecido como "fin", o puede constituirse en "causa final" para algún otro ente.

Por esta razón, Dios, que es el "ente" de mayor categoría, posee la más fuerte razón, tanto de causalidad eficiente como de causalidad final (= tiene la "omnipotencia", y es el fin universal de todas las cosas).

*En cuanto a las causas "material" y "formal",* es cierto que no poseen la misma extensión, toda vez que en el "Ente increado" no existen; sólo hallan su lugar dentro del ámbito del "ente creado". Sin embargo, en dicho ámbito tienen una gran extensión: en el "orden de las substancias", las encontramos en todas las cosas materiales (que constan de "materia prima" -"causa material"-y de "forma substancial" -"causa formal"-); referente al "orden de los accidentes", se encuentran en todas las cosas creadas, incluso en las inmateriales: en efecto, todo "ente" creado es perfectible, y esta perfectibilidad la ejercita mediante la recepción de los accidentes, de lo cual consta toda su estructura: "substancia" ("causa material") "accidente" ("causa formal").

Por tanto, hallándose la causalidad tan íntimamente liga da al ente, se ve conveniente considerarla en el tratado del "ente en sí mismo", antes de descender al estudio particular de las divisiones del "ente". De esta manera, al mismo tiempo la mente se torna apta para entender la relación vigente entre el "ente creado" y el "Ente increado" (que habremos de establecer en la parte siguiente), y que reside por completo en la múltiple dependencia causal - ("ejemplar", "eficiente" y "final").

**283.-** Organizaremos el tratado de la siguiente manera: 1º, estudiaremos la "noción y división de causa"; 2º, la "realidad de la causa eficiente"; 3º, el "principio de causalidad"; 4º, la "causa final"; 5º, el "principio de finalidad"; 6º, las "causas material y formal"; 7º, la "causa ejemplar".

## *Articulo I*
## *Noción y división de "causa"*

**285.- Sentido e importancia de la cuestión.** Son bien claros desde el momento en que el concepto de "causa" es uno de los conceptos fundamentales que abarcan toda la vida intelectual vulgar, científica, o filosófica, cuya negación, o aún mero ensombrecimiento, no puede darse sin que, por el mismo hecho, se sigan graves inconvenientes. Pero, a partir de Hume, sobre todo, prevaleció en la filosofía moderna un fuerte rechazo de la noción de "causa" (principalmente, debido a razones de orden cognoscitivo, motivadas por la teoría "sensista" del conocimiento); en el ámbito de las ciencias naturales, no pocos estiman que debe prescindirse de usar dicho principio, porque, por una identificación indebida del mismo con los principios de la Física clásica, ya superados, consideran que el concepto de "causa" se halla en abierta pugna con los principios vigentes hoy en el terreno científico (más que nada, con el "principio de indeterminación" de Heisenberg).

**286.- Nociones.** "Causa" es una especie de "principio"; ponlo cual, antes de entrar en la noción de "causa", hemos de proceder a declarar la de "principio".

"*Principio*": a) *En sentido vulgar*: "Aquello que es primero, y a partir de lo cual se tiene un comienzo, de cualquier manera que sea"; es decir, en cualquier acción o empresa (así, el "introito" es el principio de la Misa); en la sucesión del tiempo (así, decimos que la aurora es el principio del día); en el orden del lugar (el principio de un camino). En todos estos casos, no se da más que cierta prioridad de tiempo o de lugar ("una cosa antes, o por delante, de otra").

b) *En sentido filosófico (o estricto):* "Una cosa que posee un nexo con otra, o que ejerce un influjo en otra, en virtud de lo cual ésta segunda se dice que surge, o que procede ""per se" de la primera".

Lo que puede ocurrir de dos maneras: 1) *Sin ningún influjo positivo*: así, la privación de la forma suele decirse que es principio de la generación de los cuerpos. No tiene influjo positivo de ninguna clase: porque, de por sí, no es "nada", sino pura "negación"; sin embargo, se halla en una verdadera ordenación respecto del cuerpo que va a ser engendrado. La generación es, en efecto, el tránsito del "no-ser" al "ser", y por tanto, ""per se", supone la privación de una forma, y surge, o se hace, ""per se", un nuevo cuerpo a partir de ella, como de su término necesario.

2) *Con influjo positivo*, es decir, con verdadera comunicación del "ser", que va desde el "principio" a lo "principiado". A su vez, este influjo positivo puede ser de dos clases:

a) Que comunica un "ser" que "no es distinto realmente", y en consecuencia, que no tiene ninguna dependencia en el orden de lo "principiado" respecto de su "principio". Únicamente se da una "pura prioridad u orden de origen", en cuya virtud una cosa depende de otra, sin que de ella dependa: "*mero principio*". Así (aunque hayamos de entrar en el terreno de la Teología), en la Santísima Trinidad, el Padre es principio del Hijo, y el Padre y el Hijo lo son del Espíritu Santo. En otros términos: el Hijo procede del Padre, sin

que de él dependa; por su parte, el Espíritu Santo procede, pero no depende, del Padre y del Hijo.

b) Que comunica un "ser" "distinto realmente", y en con-secuencia, con dependencia de lo "principiado" respecto de su "principio". Se da, por tanto, además, una "prioridad de naturaleza" --(= una cosa depende en el "ser" de la otra), y casi siempre también es "de tiempo". Así es como tenemos la "*causa*".

**287.-** *Sto. Tomás* da la siguiente definición de "principio": "*Aquello a partir de lo cual una cosa procede, de cualquier manera que sea*"; definición que se aplica a todo principio, con in flujo positivo o sin él, con dependencia o sin dependencia.

Aristóteles lo define de esta manera: "Aquello a partir de lo cual una cosa "es", "sé hace" o "es conocida". En las cuales palabras se expresan las tres clases de principios que existen; a saber:

*"en el orden del ser"* (así, los llamados principios intrínsecos: la causa material, la causa formal,...);

*"en el orden del hacerse"* (la causa eficiente y la causa final...);

*"en el orden del conocimiento"* (las proposiciones inmediatamente evidentes de las que proceden otras: el principio de contradicción, el de razón suficiente, el de causalidad...).

**288.-** La "causa" podemos definirla así: *"Un principio que 'per se' comunica el 'ser' a otra cosa".*

*"Principio"*: porque de ella procede el efecto;

*"per se",* es decir, en sentido propio y verdadero, por contraposición a otras cosas que no influyen, por más que se requieran para que una causa pueda ejercer su influjo, o la acompañen, - de alguna manera, como ocurre con la "condición" o con la "ocasión";

*"que comunica":* es decir, que proporciona el "ser" o la "existencia" a otra cosa; por cuyo influjo, existe otra cosa.

*"a otra cosa";* es decir, a otra cosa distinta, con distinción "de supósito" y "de naturaleza". En otras palabras: ha de tratarse de un "supósito" distinto, que posea una "naturaleza" distinta; lo que, por lo demás, ocurre en todas las cosas fuera de Dios. La falta de esta condición, motiva que el Padre, en la Santísima Trinidad no sea "causa" del Hijo, sino únicamente "principio"; en efecto, aunque comunique verdaderamente el "ser" al Hijo que es una "Persona" distinta del Padre, sin embargo, el Hijo no posee una "naturaleza" distinta de la del Padre, sino que ambos poseen exactamente "la misma", y por ello no es "otro" distinto del Padre, con la "aliedad" o distinción que se requiere en la definición de causa; es decir, con "aliedad de supósito y de naturaleza", que es lo que se da en todos los "supósitos" creados.

Por su parte, aquello a lo que la causa comunica el "ser" recibe el nombre de *"efecto";* palabra que, aunque etimológicamente nos recuerda más bien el efecto de la causa "eficiente", sin embargo, designa aquello que procede, sin más, de cualquier causa.

**289.- Corolario.-** De aquí se sigue que entre "causa" y "efecto" existe "prioridad de naturaleza"; es decir, verdadera de-pendencia del/efecto respecto de la causa: por el hecho de que la - causa comunica al efecto, no su propia existencia (con que la causa existe), sino otra nueva, con la cual existe el efecto, decimos que éste depende, con toda verdad, de la causa. Por el contrario, volviendo al terreno teológico, en la Santísima Trinidad, el Padre comunica al Hijo su propia naturaleza y existencia, y en consecuencia, el Hijo posee exacta y numéricamente la misma naturaleza y perfección que el Padre, sin que de El dependa para nada. Y en esto reside, como ya hemos dicho, la diferencia fundamental entre "causa" y mero "principio".

**290.- "Causalidad"** es aquello por lo que "*la causa se constituye formalmente como "causante" en acto"*. No es otra cosa más que el influjo que ejerce en el efecto, y que es distinto según los diferentes géneros de causas, como en seguida vamos a declarar.

**291.-** Afines a la noción de "causa" son las de "condición" y "ocasión".

*Entendemos por "condición",* aquello que no influye propia mente en el efecto, pero se requiere para que pueda influir la causa. Así, en la combustión, lo que quema verdaderamente es la fuerza o virtud combustiva que posee el fuego, pero se requiere la aplicación del combustible al fuego para que éste pueda quemar (desarrollar su fuerza combustiva). Del mismo modo, la causa para que la voluntad ame una cosa, es la bondad de esta cosa, pero se requiere el conocimiento previo por el que la cosa en cuestión es propuesta a la voluntad.

En el caso de que la condición no pueda ser suplida por ninguna otra, hablamos de "condición 'sine qua non'".

Así pues, la "condición" se diferencia de la "causa" en que la causa "influye", mientras que la condición, no. Pero muchas veces resulta difícil distinguir si, en un caso determinado, una - cosa es causa o mera condición. El criterio puede ser la proporción que exista, o que no, entre las propiedades de la cosa de la que se pregunta si es efecto de otra, y ésta última; pues si se da proporción en cuanto a la duración e intensidad entre la una y la otra, señal es de que ésta es causa de aquélla, pues del hecho de que toda la perfección del efecto tenga origen de la causa, concluimos lógicamente que aquél debe ser proporcionado a ésta. Si no lo fuera, se trataría de una simple condición.

Así, la perfección de un cuadro pictórico no guarda proporción con la luz por la cual es iluminado el artista, sino con la inspiración y destreza de éste último; por tanto, podemos decir que la inspiración y la destreza son causa de la perfección del cuadro, mientras que la luz no es más que una condición. Por el contrario, la intensidad de la visión está en proporción de la intensidad de la luz: luego, ésta es causa de aquélla. De igual modo, el conocimiento no es causa, sino únicamente condición del amor de la voluntad hacia el objeto, cuya verdadera causa es la bondad misma del objeto, pues, aunque el conocimiento tenga la mayor intensidad, si el objeto no es muy amable, la voluntad no tiende hacia él con vehemencia.

**292.- "Ocasión"** es "aquello en presencia de lo cual una causa se ve inducida a obrar". Así, las tinieblas son ocasión, no causa, el robo, cuya causa verdadera es la intención torcida que el ladrón tiene de apoderarse de lo que no le pertenece. Y las blasfemias de los impíos ofrecen a los varones virtuosos ocasión de realizar actos de amor de Dios.

*Se diferencia de la "condición"* en que la ocasión "no se requiere", en realidad, para que la causa obre, sino que invita a obrar a la causa dotada del conocimiento apropiado; su diferencia de la "causa" consiste en que la ocasión, de por sí, "no influye", al menos de un modo inmediato y suficiente, en el efecto, sino que sólo invita a la causa, ofreciéndole una oportunidad de obrar, si bien, desde luego, no puede negarse que ejerce algún tipo de causalidad moral, debido a esta invitación o inducción.

**293.- División general de la causa.** Puesto que "causa" es el principio que, "per se", comunica el "ser" a otra cosa, la causa queda especificada en razón del "influjo", y por tanto, se han de dar tantos géneros de causas cuantos son los géneros o los modos del influjo. Así:

a) una cosa puede influir mediante la "acción": y tenemos la *"causa eficiente";*

b) una cosa puede influir mediante el "amor de ella misma": y tenemos la *"causa final";*

c) una cosa puede influir mediante la "comunicación de sí misma, como parte determinable": y tenemos la *"causa material";*

d) una cosa puede influir mediante la "comunicación de sí misma, como parte determinante": y tenemos la *"causa formal".*

## *Articulo II*
## *La realidad de la causa eficiente*

**TESIS 8.- *El concepto de causa eficiente es objetivamente real.***

**295.- Nexo y estado de la cuestión.** Declarada ya la/noción de causa eficiente, damos un paso ulterior para mostrar su "valor objetivo"', o lo que es lo mismo, su "realidad". Para lo cual, basta probar que, por lo menos, hay una cosa que es causa eficiente; con lo cual, queda probado que tal concepto no es pura ficción de nuestra mente, sino que se verifica en la realidad. Así, logramos el objetivo de la "Metafísica general", en éstos y en otros tratados semejantes (v. los tratados de la "substancia", del "accidente"), que es justificar los conceptos fundamentales, con lo cual ya tenemos libre acceso a otras partes de la Filosofía (Cosmología, Psicología...), de suerte que, llegada la ocasión, puedan estar en condiciones de demostrar que tal cosa o tal otra son verdaderas causas eficientes.

He aquí, pues, lo que preguntamos en la tesis: “si a parte rei" se da, en efecto, alguna realidad que comunique, o determine con su acción, la existencia de otra cosa. Prescindimos, por tanto, de la naturaleza o de las propiedades de "tal" causa, eficiente, si es increada o creada (v. el escolio); si es material o inmaterial.

De esto únicamente nos preocupamos en la tesis; pero no de si, "toda causa ha de producir necesariamente su propio efecto", ni tampoco de si "todas las cosas contingentes han de tener causa"; todas estas son cuestiones que nada tienen que ver con la que ahora nos preocupa sobre la realidad de la causa eficiente, y que, sin embargo, no pocas veces se confunden, sobre todo en la filoso-fía moderna (v. el escolio 2).

**296.- Nociones.** "Causa eficiente" es "aquel principio 'per se' extrínseco, del cual primordialmente procede la acción o efección de una cosa"; o bien: aquel principio 'per se' extrínseco, que con su influjo positivo y físico, determina la existencia de otra cosa".

"Principio 'per se": no meramente causa "per áccidens" que no influya propiamente en el efecto;

"extrínseco": distinto del efecto, con distinción real y adecuada; en lo cual se diferencia de las causas "material" y "formal", que son principios "intrínsecos", y se distinguen del efecto sólo de manera inadecuada;

*"del cual primordialmente procede la acción o efección de una cosa":* es decir, en el orden de la ejecución; pues en el orden de la intención, la acción procede primordialmente de la causa "final": ella es, en efecto, la que mueve la causa eficiente a que obre.

**297.- La causalidad** *de la causa eficiente* es una ""acción"; por ella, en efecto, se constituye actualmente en "eficiente", capaz de dar el "ser" al efecto, dependiendo, por tanto, éste de aquélla.

**298.- Divisiones de la causa eficiente.**

*1.- "Causa primera" y "segunda*". La primera es aquella que no depende de ninguna otra, y de la que todas las demás dependen; es decir, Dios. La segunda es la que depende de la primera en cuanto a su existencia, virtud causativa, operación: así son todas las causas creadas.

*2.-"Causa universal"* y "particular". Universal es aquella cuya eficacia se extiende absolutamente a todos los efectos (así, Dios). Particular, es aquella cuya eficacia se extiende tan sólo a algunos efectos, o a los efectos de un orden determinado: así son todas las causas creadas.

*3.- "Causa adecuada"* (o "total") e "inadecuada" (o "parcial"). Adecuada, es la que por sí sola puede producir el efecto. Inadecuada, es la que tiene necesidad de la asociación de otra causa para que pueda llevar a cabo su efecto. (El caballo que tira del coche junto con otro caballo).

*4.- "Causa unívoca" y "análoga".* Unívoca, es la que produce el efecto de la misma especie a que ella pertenece: el padre respecto de su hijo. Análoga, que produce un efecto de especie distinta a la de la causa: tal es la causa primera respecto de todos los entes creados.

*5.- "Causa necesaria" y "libre".* Necesaria, es aquella que, una vez puesto todo cuanto se requiere para la acción, no puede no obrar: así, todas las causas naturales, con excepción de la voluntad del hombre. Libre, es la que, una vez puesto todo cuanto se requiere para que la acción se dé, puede obrar o no obrar, o incluso obrar de otra manera.

*6.- "Causa próxima" ("inmediata") y "remota" ("mediata").* Próxima es la que influye de tal manera que no hay ninguna otra que esté más cercana al efecto. Remota o mediata, es la que influye en otra causa, de la que el efecto depende inmediatamente (el abuelo respecto del nieto).

*7.- "Causa en acto primero" y "en acto segundo.* Causa.-. en acto primero: es la causa que puede causar, pero todavía no causa. Y puede ser: "en acto primero próximo": si se dan todos los requisitos para obrar; y "en acto primero remoto": si dichos requisitos no se dan (un hombre que tiene los pies atados, no puede correr, aunque tenga la intención de hacerlo). Causa en acto segundo: es la causa que realmente causa "en acto".

*8.- "Causa per se" y'"causa per áccidens".* De dos maneras puede concebirse esta división: 1)" Per se": que influye verdadera mente mediante su propia entidad:' el médico que cura la enfermedad. "Per áccidens": que no influye "per se", sino que se halla ligado a aquel o aquello que influye: un músico que construye una casa, o un médico que canta.
2) "Per se": que produce el efecto que realmente tenía la intención de producir. "Per áccidens": que produce un efecto que no se tenía la intención de producir (el que, cavando la tierra, encuentra un tesoro; el que, queriendo cazar un oso, en su lugar mata a un hombre). La misma causa en cuestión actúa con una intención determinada de lograr un efecto (labrar un campo, cazar un oso), y respecto de estos efectos es, ciertamente, "causa per se"; pero se torna "causa per áccidens" respecto del otro efecto que no se intentaba, y es el que, de hecho, se logra.

*9.- "Causa física" y "moral*". Física es aquella que, con su propia virtud, produce el efecto, como el homicida que mata a un hombre. Moral, que no produce el efecto mediante su propia virtud, sino que induce a otra causa, para que ésta lo produzca: así, el que persuade, el que manda o el que amenaza a otro para que mate, es causa moral del subsiguiente homicidio, ya que influye (de forma mediata) en el hecho de matar. Su causalidad, por tanto, no consiste en una acción física, sino que es de orden moral; es decir, proponiendo a la voluntad ajena determinados motivos (premios, castigos, ventajas…,) para producir el efecto. También la causa final mueve en el plano moral; pero mueve o influye de tal suerte que ella misma se obtenga, o "sea" (mueve, para que "sea"), mientras que la causa moral mueve para que se consiga otra cosa completamente distinta de ella misma (mueve, porque "es").

La causa moral se toma también algunas veces como causa capaz de moralidad; es decir, como "causa 'libre", que, considerada aisladamente, puede tener buenas o malas costumbres.

*10.- "Causa principal" e "instrumental".* En varios sentí dos puede tomarse esta división:

*1) En sentido amplio*: *a)* Causa instrumental se dice de cualquier causa que depende de otra; por tanto, toda causa creada: Luego, causa principal es la que no depende de ninguna: Dios; *b)* en otro sentido, se denomina también causa instrumental cualquier principio del obrar de que se sirve el "supósito". Por tanto, en este sentido, la causa principal será el "supósito" mismo.

*2) En sentido estricto:* Causa principal: es la que produce un efecto igual a ella misma, o inferior en perfección, de tal forma que no necesite una ayuda especial de un agente superior. P. e., el que escribe, el que hace una mesa.

*"Una ayuda especial":* no se trata, pues, del "concurso general" que necesitan todas las causas segundas para obrar, aunque sean completas en su orden de causas naturales y creadas, en razón de la dependencia por la que se hallan sometidas al dominio de Dios, tanto en el ser como en el obrar. Semejante concurso no - se opone, en absoluto., a que la causa segunda pueda ser principal (no "primera`", por supuesto).

*"De un agente superior":* puede, por tanto, necesitarla colaboración de un agente igual o inferior, sin dejar de ser causa principal. Así, el caballo que tira del coche junto con otro caballo, es causa principal (aunque parcial e inadecuada: podemos entonces hablar, con toda propiedad, de causa "ecuo-principal"); igualmente, el pintor que se sirve del pincel, es también causa principal.

*"Causa instrumental":* entendemos por tal la que es eleva da a producir un efecto más noble que ella misma; es decir, más allá de la medida de su propia perfección. Así, el bolígrafo o la pluma en la acción de escribir, la sierra para cortar, las fuerzas físicoquímicas en la vida.

"M*ás allá de la medida de la propia perfección":* "por que sería también causa instrumental aquella que fuera ayudada por un agente superior con. un concurso especial para la producción de un efecto que, aunque fuese inferior en la perfección entitativa, sin embargo, iría más allá de la actividad natural y; de la potencia de dicha causa, como si un ángel o un hombre fueran tomados (por Dios) para producir (o crear) una mosca; pues tanto el ángel como el hombre; a pesar de, ser mucho más perfectos que la mosca, poseen tan sólo "potencia obediencial" para producir la mosca", (Urráburu, Comp, n 455)•

El instrumento puede ser: a) *"de arte"* p.e., una pluma, una sierra, un pincel...; b) *"de naturaleza"*, p e., los accidentes, para producir la substancia, las fuerzas físico-químicas en la vida, el fantasma en la producción de la especie inteligible impresa; c) *"conjunto",* es decir: unido substancialmente, como la mano, la naturaleza; d) *"separado",* es decir, no unido substancial mente: todos los instrumentos del arte. (De, esto se trata con mayor amplitud en el escolio 2)

**299. Opiniones.-** *a) En la Filosofía griega: Los Presocráticos*, en todas sus especulaciones de orden comológico, toman más bien en consideración la "causa material", a cuyo orden pertenece la materia primigenia de que todas las cosas constan, aunque no parecen excluir del todo la consideración de la causa eficiente: el término griego *"arjé"* de que se sirven, parece sugerir ora la causa material, ora la causa eficiente. El Primero en apelar explícitamente a la causa eficiente, es *Anáxagoras*, cuando habla del *"nus"* (" la mente"), que domina todas las cosas.

*Platón* ensalza, bien a las claras, la eficiencia del "Demiurgo" que produce (crea) y ordena las cosas. *Aristóteles* enumera cuatro causas, y entre ellas, la eficiente "de donde procede el principio del movimiento", y atribuye a la naturaleza una verdadera eficiencia.

*b) La Filosofía escolástica*, sobre todo, las obras de *Santo Tomás*, llevó a su complemento y perfección la doctrina aristotélica sobre la causalidad eficiente, destacando la importancia que la misma tiene en su grado mas alto, que es creación.

**300.-** *c) En la Filosofía moderna:*

La causalidad eficiente (y también la final) viene a ser negada por los Empiristas, entre los cuales sobresale Hume, cuya impugnación del concepto de "causa" y del "principio de causalidad" es considerada por Kant como uno de los acontecimientos más transcendentales de la Historia de la Filosofía.

Hume, en verdad, no distingue con suficiente claridad las cuestiones acerca de la "realidad de 'la causa", del "principio de causalidad" y del "principio de determinación

causal" (v. el escolio 3), sino que trata de las tres cuestiones, entremezclándolas unas, con otras.

Según el, la realidad de un ente que tenga influjo o poder para producir algo, no nos consta, porque: no poseemos "ninguna idea clara de semejante influjo", sino tan sólo una idea completamente vaga e indeterminada; y la "realidad de semejante ente" no se prueba ni por el "principio de causalidad", que, por su par te, ninguna consistencia posee; ni por la "experiencia", ya que ninguna impresión recibida por la experiencia, es capaz de manifestarnos el referido "influjo" o "nexo" causal, sino sólo una "sucesión".

De aquí que, en, lugar del concepto tradicional de causa, establece este otro: "Un objeto que precede y es contiguo a otro, y unido de tal manera a el en la imaginación, que la idea del uno determine la mente a formar la idea del otro, y la impresión de uno la determina igualmente para formar una idea más viva del otro". Comprende los siguientes elementos: a) contigüidad; b) prioridad temporal de la causa en relación con el efecto; c) conexión, que además es necesaria, entre ambos elementos.

Ahora bien, esta conexión no hay que concebirla como algo que pertenece al objeto mismo, pues no existe ningún objeto que implique, por necesidad, la existencia de otro, sino que surge "de la mente" o "del alma", la 'cual, por la memoria que posee de la constante concurrencia, o presencia simultánea, de un objeto con otro, (p. e. el fuego y el calor), por la presencia de uno se determina a pensar sobre el otro.

En una palabra; de "causa" y "efecto" no tenemos más concepto que el de "dos objetos que siempre hallamos inseparablemente unidos", pero sin que podamos penetrar en la razón de una tal conexión.

**301.-** Parecida es la doctrina desarrollada por *Stuart Mill* para el cual la causa es: "un determinado antecedente, tras el cual otro elemento sobreviene, en forma constante:

Con, el nombre de "antecedente" entiende él conjunto de todas las condiciones, puestas las cuales, ninguna otra cosa se requiere para que el efecto se consiga. Entre todas ellas, la que está más próxima al efecto, solemos darle el nombre de "causa", pero su naturaleza no es distinta de la naturaleza de las demás condiciones, en las cuales ciertamente no se da ningún influjo en el efecto.

**302.- Kant,** por su parte, niega también la realidad de la causa, al menos en el mundo corpóreo. Pues parece admitir un doble concepto de causa, según que se trate del mundo corpóreo o de los "entes" racionales (el alma humana).

*a) En los entes racionales*, parece concebir la causa como "facultad de autodeterminarse", y por tanto, de obrar libremente. Hay que tener en cuenta; no obstante, que Kant no admite tal libertad como una cosa cuya existencia se pueda entender de modo inmediato, o se pueda demostrar por la razón pura dé cualquier otra manera, sino como un "postulado" de la razón práctica, es decir, como algo cuya existencia debe admitirse como condición para la posibilidad del orden moral.

*b) En el mundo corpóreo*, este concepto de causa tiene: "algo de tal naturaleza que, una vez puesto, necesariamente debe ponerse: otra cosa". Por tanto, en este concepto de "causa", deben contenerse los siguientes elementos, según Kant: a) conexión; b) necesidad; c) conformidad con la regla (universalmente y siempre).

De donde se sigue que el concepto de causa, según Kant, igual que según Hume, en el mundo corpóreo no contiene "influjo" alguno de ningún ente sobre otro, sino sólo una "conexión" necesaria y de conformidad con la regla.

El origen de tal concepto de causa: a) "no está en las cosas": pues éstas son para nosotros radicalmente incognoscibles; b) "no está en la experiencia": porque tal concepto contiene necesidad y universalidad, mientras que la experiencia ya sea sola, ya sea con algún efecto producido por la repetición de la misma (el "comportamiento" y la "asociación" de Hume) no contiene necesidad ni universalidad; c) "sino que está en la mente", que posee en sí misma una "forma pura" ("a priori"), que no depende para nada de la experiencia, en la que reluce la referida conexión necesaria y universal, y que recibe el nombre de ""categoría de causa".

Así pues, en fin de cuentas, para Kant, la causalidad "no es algo objetivo", sino "puramente subjetivo", no sólo en el sentido de que "en las cosas no se da ningún influjo" (negación de la causalidad, en el sentido escolástico y en el que normalmente lo entienden los hombres), sino también en el sentido de que "la misma y mera sucesión, necesaria y según la regla" (la causalidad, en sentido kantiano, que viene a substituir a la causalidad, en sentido escolástico), "no procede del objeto, sino de la 'forma subjetiva a priori' (categoría de causa)".

**303.- La "Filosofía de la vida"** *(Bergson y Le Roy),* con su afirmación de que la realidad es "puro devenir", que fluye sin cesar, rechaza como superflua cualquier investigación acerca de la causa de dicha realidad. "Al ser las cosas puro movimiento, no tenemos por qué preocuparnos por saber de dónde lo reciben" (Le Roy). La distinción entre "móvil" y "movimiento", entre "causa" y "efecto", no es sino una división artificial, impuesta por el entendimiento con vistas a sus fines prácticos de beneficiarse de las cosas.

**304.- El "Positivismo",** ya a partir de *Comte,* sostiene que la investigación acerca de las causas, en las ciencias, es una cuestión totalmente carente de sentido, toda vez que el cometido de las ciencias es reducir los fenómenos a leyes naturales invariables, despreocupándose de las causas, que nos son por completo inaccesibles.

**305.-** *No pocos científicos modernos* profesan cierto positivismo, no en una forma que "niegue" la existencia de las causas, sino en una forma más bien "precisiva", en cuanto que todo su esfuerzo se encamina al hallazgo de fórmulas matemáticas capaces de expresar las relaciones que están vigentes entre los fenómenos, sin preocuparse para nada de causas ni de efectos. Por tanto, en lugar del concepto de causa, introducen el de "función".

**306.- Prueba de la tesis.** *1) (A partir del principio de causalidad).-* Si se dan cosas que comienzan a existir, se dan también causas eficientes. Es así que se dan cosas que comienzan a existir. Luego, se dan causas eficientes.

*La Mayor:* no es más que el mismo "principio de causalidad", enunciado mediante esta proposición condicional.

*La Menor:* se pone de manifiesto en multitud de acontecimientos de la vida diaria; muchos hombres, animales y plantas comienzan a existir.

**307.-** *2) (A partir de la experiencia interna).* Según el testimonio de nuestra propia conciencia, ejercitamos una múltiple actividad. Es así que esta actividad contiene el influjo de la causa eficiente. Luego, se da la causa eficiente.

*La Mayor:* tenemos la siguiente experiencia: amamos algún objeto, p. e., Dios; queremos pensar sobre alguna cosa, y en virtud de tal volición, aplicamos la mente a la cosa en cuestión; queremos escribir algo, e impulsados por la volición correspondiente, movemos la mano para escribir; queremos considerar e intentar comprender un problema, y entonces aportamos ideas, formamos juicios, raciocinios...

En todos estos casos, experimentamos tanto el "hecho" (es decir, que en nosotros se dan la volición, el pensamiento, el juicio, los raciocinios...), como el "modo", es decir, que están en nosotros las indicadas realidades, no de cualquier manera (como si meramente sucedieran dentro de nosotros, ante nuestra pura pasividad), sino como algo que "es producido por nosotros", y en consecuencia, los experimentamos a nosotros mismos, no como meros espectadores, sino como verdaderos actos (De Vries, "Crítica", n. 40).

Lo cual se pone especialmente de manifiesto cuando se trata de superar una dificultad, de tomar, por parte de la voluntad, una decisión sobre un asunto difícil, o de aceptar una cosa ignata o, por el contrario, de rechazar una que es agradable; entonces, vemos cómo experimentamos un vehemente "conato" de la voluntad. Otro tanto nos ocurre cuando es cuestión de mantener la atención, en contra de las distracciones que nos asaltan en el estudio o en la oración. Igualmente, en el estudio de un problema difícil, experimentamos el "conato" o "pugna" del entendimiento para entenderlo y resolverlo.

*La Menor:* porque por medio de dicha actividad, la voluntad y el entendimiento influyen verdaderamente con su propia acción, en la existencia de las demás cosas, como son los actos de querer, pensar, entender y escribir.

**308.-** *3) (A partir de la experiencia externa).* Comprobamos que los demás hombres, e incluso los otros vivientes (bestias) dan las mismas señales que nosotros damos cuando nos notamos activos. Es así que entonces, por razones de analogía, concluimos razonablemente que ellos, en tales circunstancias, ejercitan una causalidad eficiente. Luego, los demás hombres, e incluso los otros vivientes, ejercitan la causalidad eficiente.

*La Mayor:* vemos, en efecto, que mueven los miembros de su cuerpo, que mueven otros cuerpos, que arrastran o levantan pesos, dando señales de gran esfuerzo.

*La Menor:* pues es lógico que idénticos signos externos respondan a una misma cosa significada; de otro modo, no tiene explicación una correspondencia tan perfecta de los signos sensibles.

**309.- Objeciones.-** 1.- El concepto de causa contiene un nexo. Es así que la experiencia no nos muestra este nexo, sino una pura sucesión de hechos. Luego.

*Distingo la Menor:* la experiencia interna, o la conciencia, no nos muestra este nexo, Niego; la experiencia externa, Subdistingo: no muestra este nexo, formalmente (es decir, en cuanto nexo), Concedo; no lo muestra materialmente (es decir, ofreciendo a la razón aquello a partir de lo cual ella puede entenderlo o deducirlo), *Niego.* El sentido ofrece a la mente el hecho con sus circunstancias reales de comienzo, de abandono, proximidad en el lugar, de semejanza con alguna cosa: de todo lo cual la mente puede colegir un nexo causal.

2.- Para poder conocer la causalidad mediante la experiencia interna, deberíamos percibir el influjo de la voluntad en el movimiento de los miembros, así como en los actos de las otras facultades. Es así que no percibimos este influjo. Luego.

*Distingo la Mayor:* deberíamos percibir dicho influjo, de modo adecuado, es decir, en todo su proceso y en cuanto a cada una de sus partes y momentos, Niego; de modo, al menos, inadecuado; es decir: "el hecho mismo" que, de la volición de la voluntad, surjan los movimientos y actos citados, *Concedo*. Contradistingo la Menor.

Hay que distinguir con todo cuidado entre el "hecho" y la "explicación" científica del mismo. Estamos bien acostumbrados a notar que movemos los miembros de nuestro cuerpo y que pensamos debido al influjo ejercido por la voluntad, aunque tal vez no experimentemos ni seamos capaces de explicar la totalidad del proceso por el que tal imperio de la voluntad llega hasta el final.

3.- La causa real sería un "número". Es así que el "número" es incognoscible. Luego.

*Niego la Menor*, que se funda, en su totalidad, en el sistema de Kant. Pueden verse más objeciones en la tesis del "principio de causalidad".

**310.- Escolio 1.- El "ocasionalismo".**

En la tesis, hemos pretendido probar la "realidad de la causa eficiente", cualquiera que sea (creada o increada). Ahora bien, en lo que se refiere a la causalidad eficiente o a la actividad de las "criaturas", ha habido filósofos que la han negado, si bien en grados distintos. La doctrina de todos ellos se conoce con el nombre genérico de "Ocasionalismo", ya que, por lo común, sostienen que sólo Dios es la causa productora de todas las cosas, mientras que las criaturas no son causas verdaderas, sino meras "ocasiones", a cuya presencia o disposición, Dios obra todas las cosas.

Tres son las formas en que se presenta este sistema, según la mayor o menor amplitud en que se niega la actividad a las criaturas. Así, a) unos niegan la actividad de todas las criaturas; b) otros, la niegan a las cosas materiales,(Avicebrón, Avicena); c) otros únicamente la niegan a los seres inanimados.

En la "Filosofía Moderna", el "Ocasionalismo" fue renova do por los cartesianos De Geulincx (1624-1669) y Malebranche (1638--1715), habiéndoles precedido Clauberg (1622-1665) y Cordemoy (1620--1684), también cartesianos. A todos ellos les preparó el camino el mismo Descartes, con su definición de "substancia" ("la cosa que existe de tal manera, que no necesita de ninguna otra para existir"): de donde ya parece seguirse que, al ser Dios solo "substancia", es el único ente que puede ser causa, o que se basta a sí mismo para obrar; pero, sobre todo, con su mecanicismo, mediante el cual defiende que hada ocurre en el mundo que no sea el movimiento local, impreso por Dios en los cuerpos desde el principio; y también con el dualismo extremo que establece entre el alma y el cuerpo, en/virtud del cual suprime todo género de interacción o de mutua influencia entre los mismos.

*De Geulincx* no niega toda la actividad de las cosas crea das, sino únicamente el influjo del alma en el cuerpo, y en los de más cuerpos.

*Malebranche*, por su parte, suprime toda actividad. Según él, sólo Dios es causa de todas las cosas que se hacen, y las cosas creadas no obran nada, sino que Dios obra únicamente en presencia de ellas. Así, Dios es el que piensa en nosotros, no nosotros; Dios es el que, en presencia de nuestro/entendimiento y de sus disposiciones, produce el pensamiento.

Las razones por las cuales construye toda esta teoría, se reducen a lo siguiente: porque producir el "ser" es algo divino, y en consecuencia, propio y exclusivo de Dios; atribuir la causalidad eficiente a las criaturas es nada menos que atribuirles la divinidad.

*Crítica de esta teoría:* 1) En el primer argumento que hemos expuesto de la tesis, ya hemos considerado la evidencia del hecho de que las criaturas verdaderamente actúen, y hemos probado que "nosotros mismos", y 'los entes creados' somos capaces de actuar en algún sentido.

2) No pocos absurdos según la expresión de Santo Tomás se siguen de esta teoría. Pues, si fuese verdadera:

*a)* Las ciencias carecerían por completo de valor. Pues - en todas ellas, el modo de proceder para el conocimiento de las cosas, es de los efectos a la causa; se supone, por tanto, que una cosa actúa, y de la naturaleza de los efectos se puede deducir la naturaleza de la cosa que es causa de los mismos.

b) Todo el orden moral se desplomaría, al fundarse en el hecho de que los hombres seamos causa de nuestros propios actos; pues, si suprimimos esta hipótesis, desaparece la libertad, la imputabilidad, el mérito, la sanción,...

c) No habría diferencia intrínseca entre los cuerpos vivientes y los no-vivientes. Pues, si Dios decidiera producir actos vitales en presencia, p. e., de una piedra, del mismo modo que ahora los produce en presencia del hombre, la piedra, sin más, viviría.

d) De modo parecido, ninguna diferencia intrínseca habría entre el hombre y la bestia; puesto que tanto el uno como la otra carecerían de razón, al no ser el hombre quien razonase, sino sólo Dios en él.

e) Faltaría la razón suficiente para la estructura tan complicada que poseen los organismos, así como para las cualidades tan diversas de que se hallan adornados; pues los cuerpos mismos, en definitiva, nada deben obrar, sino que es Dios el que obra todo en todas las cosas.

3) Por último, las razones que aducen, no son nada convincentes. Pues: una actividad cualquiera no supone la divinidad, sino sólo una actividad que posea "una absoluta independencia" respecto de cualquier otro ente (= propia y exclusiva de la causa primera), "universal" y "total". La criatura dotada de actividad tiene una múltiple limitación y dependencia de Dios: "en cuanto al ser'", en cuanto a la "misma virtualidad" de obrar en cuanto al "acto'"(pues necesita del concurso de Dios): no proporciona el "ser" "simplíciter" (al menos, como causa principal), sino sólo "tal" "ser". Por otra parte, la causalidad de las criaturas, lejos de lesionar el verdadero dominio de Dios, pone, más bien, de manifiesto su bondad, puesto que ha tenido a bien comunicar algo de su perfección a las cosas creadas. "Por tanto, si alguien pretendiese arrebatar a las criaturas las acciones que les son propias, estará atentando contra la bondad divina" (Sto. Tomás, 2 CG, c.69).

**311.- Escolio 2.- Naturaleza de la causa instrumental.**

La razón de causa instrumental incluye un doble elemento:

*1) "Desproporción con el efecto"* (tiene, desde luego, una acción y un efecto que le son propios; p.e., la sierra, cortar; el pincel, dejar una determinada huella en el papel o en la madera; pero tal acción es desproporcionada para la producción de un efecto más noble, como es, p. e., pintar un cuadro...).

*2)* (Por consiguiente), *"ha de recibir una elevación de parte de la causa principal", por la que obra en virtud de la causa principal*, y así es como produce un efecto que es superior a ella misma.

Pero la cuestión es precisamente qué es, en concreto, o qué supone dicha "elevación de parte de la causa principal". Dos son las opiniones principales al respecto:

*a)* Dicha elevación consiste en una "moción" o "virtualidad" transitoria, que se imprime en la causa instrumental por obra de la causa principal. Pues la causa instrumental esencialmente es insuficiente para producir el efecto en cuestión, y por tanto, debe recibir en sí misma algo con que se supla tal insuficiencia, de lo contrario, ningún cambio esencial recibiría, viniendo a quedar tan impotente como estaba ("Tomistas").

*b)* La elevación no consiste en ninguna "moción" o "virtualidad" impresa por la causa principal, sino en la "cooperación de la causa principal con la instrumental". La acción de ésta última es a todas luces insuficiente intrínsecamente para la producción del efecto, pero tal insuficiencia puede desaparecer mediante la unión con la causa principal, surgiendo así, por ambas partes, una única acción que llega hasta el efecto.

Acerca de lo cual, hay que notar lo siguiente: Es verdad que en un instrumento artístico se da la moción de la causa instrumental por parte de la principal; así, la pluma escribe movida por el que la maneja; pero la cuestión radica en saber si esto es propio de todos los demás instrumentos, sobre todo, de los instrumentos de la "naturaleza", cuyas características y modo de obrar nos resultan algo bastante oscuro; pero esta cuestión, al no poderse resolver por una consideración general de la noción de instrumento, en cuanto tal, ha de resolverse en sus propios lugares con criterios igualmente propios.

**312.- Escolio 3.-** En toda la cuestión sobre la "causalidad eficiente", hemos de distinguir, con la mayor atención, las tres siguientes proposiciones, que guardan, si, alguna conexión entre ellas mismas, pero que no son idénticas, y de cuya confusión pueden derivarse malentendidos:

*1.- Existe un "ente" que produce otro:* (una) causa → efecto. (Tesis 8, sobre la "realidad de la causa eficiente).

*2.- Toda causa necesariamente produce su efecto:* causa → efecto. (El nexo de la causa al efecto es necesario). (Tesis científica y cosmológica, que tiene su aplicación respecto de las causas "naturales"): el "principio de determinación".

*3.-* Todo efecto tiene causa: efecto → causa. (El efecto tiene un nexo necesario con la causa). (Tesis 9, el "principio de causalidad").

No pocos filósofos modernos (sobre todo, Hume y Kant) y también científicos no distinguen lo suficiente estas tres proposiciones, y de aquí procede el que nieguen la realidad de la causa, o el principio de causalidad.

## *Artículo III*
## *El principio de causalidad*

**TESIS 9.- *El principio de causalidad es absolutamente cierta.***

**314.- Nexo.** Una vez que hemos declarado la noción y la realidad de la "causa eficiente", pasamos a considerar el "principio de causalidad", que expone "su necesidad para todo ente contingente". La aplicación de este principio se extiende a toda la vida intelectual humana, tanto vulgar como científica, y sobre todo, filosófica. En efecto, gracias a él, encuentran solución problemas muy importantes, tales como la existencia de Dios, el conocimiento de la naturaleza de las cosas, la determinación de las leyes naturales...

**315.- El principio de causalidad** es una "proposición que enuncia la necesidad de una causa eficiente para todo "ente" que existe de manera contingente".

Es por tanto, un "principio lógico": en cuanto que se trata de una "proposición" (y toda proposición es un "ente"" lógico), y es "principio", en cuanto que, de dicha proposición, se derivan otras muchas verdades, es decir, la existencia de las causas para los diversos efectos.

Pero este principio lógico ya está enunciando algo "ontológico", como es la necesidad de la causa, y esto ya es un principio ontológico. Al igual que el principio de contradicción es un principio "lógico", en cuanto proposición; pero enuncia algo de carácter ontológico, como es la oposición irreductible entre "ente" y "no-ente".

**316.- Formulaciones del principio de causalidad.** Suele enunciarse con las siguientes fórmulas:

*1.-* "Todo efecto tiene una causa"; o: "No existe efecto sin causa".

*2.-* "Todo cuanto se hace, tiene causa"; o: "Nada se hace sin causa".

*3.-* “Todo cuanto comienza a existir, debe tener una causa eficiente".

*4.-* "Todo cuanto existe de manera contingente, tiene causa eficiente".

(Todas las demás fórmulas que están en uso, se reducen a alguna de las anteriores).

**317.- Crítica de estas fórmulas.** a) Las fórmulas "1" y "2" son evidentes; incluso, resultan tautológicas, pues expresan lo mismo en el predicado que en el sujeto; realmente, "efecto" y "lo que se hace", es, por el mismo concepto, "lo que es hecho", "lo que es producido"; pero, si "es producido", por alguien ha de ser producido: lo que es precisamente la "causa eficiente"; por tanto, estas proposiciones vienen a reducirse a esta otra: "lo que es producido (por la causa eficiente) tiene causa eficiente". Salta a la vista que tal proposición, por evidente que sea, no puede cumplir las funciones de un "principio", es decir, de un juicio del cual se derivan otras verdades, y sobre todo, la existencia de la causa, puesto que en su aplicación a los casos concretos, de tratar de

averiguar si, en una cosa determinada, se verifica el concepto de sujeto (o de "efecto") (y, por tanto, si se le puede aplicar el principio en cuestión), deberíamos saber que tal cosa ha si do producida (claro está que por algo, o por alguien, que no puede ser más que la "causa eficiente"), con lo que ya sería innecesaria la aplicación del principio, al saber de antemano que dicha cosa tiene causa.

b) La fórmula "3" es verdadera y evidente; tiene, sin embargo, este inconveniente: que no posee la universalidad/propia del principio de causalidad, pues no enuncia la necesidad de la causa eficiente para todos los "entes" que, de hecho, la reclaman. Así, en la hipótesis, ciertamente no imposible y discutida por los auto res, especialmente por Sto. Tomás, de la creación del mundo "ab aeterno" ("desde toda la eternidad"), el mundo estaría necesitado de una causa, y sin embargo (en la hipótesis mencionada), "no habría tenido comienzo": de aquí que no podría probarse que hubiera tenido causa, o que hubiera sido creado, utilizando la fórmula: "Todo cuanto comienza a existir, tiene una causa eficiente". De hecho, sin embargo, sabemos, tanto por la fe como por la razón, que el mundo empezó a existir en el tiempo; de donde también cabe que esta tercera fórmula sea aplicada para la existencia del mundo.

c) La fórmula "4" es, de todas, la más perfecta, puesto que posee la universalidad requerida, y además, en el mismo concepto de sujeto ("todo cuanto existe de manera contingente") se indica la razón de la necesidad que tiene de la causa eficiente.

Escogemos, pues, esta fórmula, junto con la tercera, cuyos términos pasamos a declarar seguidamente.

**318.-** *"Contingente"* es "aquello que existe de manera no necesaria" (con necesidad absoluta).

*"Necesidad absoluta":* necesidad de existir independiente mente de cualquier hipótesis o condición: Tal necesidad sólo la tiene Dios.

*"Necesidad hipotética":* es la necesidad de existir con dependencia de alguna hipótesis o condición. Esta necesidad sería la del mundo, si no hubiese sido libremente creado; ahora bien, dada ya su existencia, existe con esta clase de necesidad. De igual forma, hemos de concluir que cualquier cosa, desde el momento que existe, no puede no existir.

Así pues, "contingente" puede también definirse como "aquello que, de por sí, es indiferente respecto de la existencia", o "aquello que, de su propia esencia, puede existir o no".

*"Causa eficiente"* es el "principio 'per se' extrínseco, del que procede primordialmente la acción o realización de la cosa".

*"Debe tener",* es decir, tiene por necesidad; para que exista, necesita que la causa eficiente lo produzca; si existe, es debido a que la causa eficiente lo produjo.

**319.-** Así pues, el principio de causalidad expone la "necesidad, de causa eficiente para el 'ente' que existe de manera contingente"; es decir, la exigencia que tiene de causa eficiente el "ente" contingente para poder existir. Se afirma el nexo necesario del ente contingente (= el efecto) con su causa; pero no a la inversa, en el sentido de que la causa tenga un nexo necesario con el efecto, o lo que es lo mismo, que la causa debe producir necesariamente el efecto.

**320.-** Tenemos que distinguir bien entre el "principio de causalidad" y el "principio del determinismo" de la Física clásica.

El "principio del determinismo" (que también se llama "principio físico de causalidad") establece que toda causa material necesariamente produce siempre el mismo efecto; por tanto, del conocimiento de la causa podemos determinar los efectos que de la misma proceden, y del conocimiento del efecto, podemos también colegir cuál ha sido su causa.

A este principio se opone en la Física de nuestros días el "principio de indeterminación" propuesto por Heisenberg, según el cual resulta imposible conocer con exactitud cuál puede ser el estado actual de un corpúsculo determinado; más aún, dentro del microcosmos se da un indeterminismo, no sólo "cognoscitivo", sino también "objetivo" u "ontológico", en cuanto que, en el interior del átomo, los elementos (electrones) no tienen en cualquier momento una posición ni una velocidad determinada.

**321.-** Tras lo dicho se ve clara la diferencia que existe entre el principio expuesto de causalidad físico (o del determinismo), y el principio de causalidad metafísico, del cual tratamos en la tesis:

*a)* El "principio de causalidad físico" tiene vigencia sólo en el mundo corpóreo o material, mientras que el "principio de causalidad metafísico" es válido en cualquier orden, ya sea corpóreo, ya espiritual (todo 'ente' que existe de manera contingente.

*b)* El "principio de causalidad físico" establece un nexo necesario de la causa con su efecto, de suerte que toda causa (material) produzca necesariamente su efecto; por su parte, el "principio de causalidad metafísico" afirma el nexo necesariamente existente entre el efecto y su causa (de aquél con ésta), en el sentido de que todo efecto necesariamente debe tener su causa correspondiente (ya sea que la causa lo haya producido por necesidad o libremente).

*c)* El "principio de causalidad físico" afirma que nosotros podemos determinar ya sea la causa por su efecto, ya el efecto por su causa (= determinismo cognoscitivo); el "principio de causalidad metafísico" afirma que todo efecto debe tener su causa, por tanto, en sentido ontológico y "a parte rei", ya sea que podamos conocer cuál es esa causa, ya sea que no podamos; de esto no puede ofrecer información alguna tal principio, puesto que enuncia exclusivamente algo "ontológico", y no "lógico", o que pertenezca al orden cognoscitivo.

Por tanto, ya desde ahora se ve con claridad que las dificultades que se pueden presentar al "principio de causalidad físico" (o del "determinismo") de parte de su opuesto; es decir, del "principio de indeterminación" de Heisenberg, en modo alguno pueden afectar al "principio de causalidad metafísico", sino que únicamente pueden afectar al citado principio físico, con el cual no cabe identificar el metafísico; más aún, es totalmente distinto de aquél.

Por lo demás, bueno será tener en cuenta que la confusión entre los dos principios ha sido un mal casi constante en la filosofía moderna (a partir de Hume y Kant), y ha motivado en gran manera que el principio de causalidad metafísico no haya sido admití do por muchos.

**322.- Estado de la cuestión.-** La pregunta que hacemos es si el principio de causalidad es "absolutamente cierto"; es decir, cierto con "certeza metafísica", que se basa en las relaciones esenciales de las cosas, y en este caso concreto, en la relación esencial que el "ente" contingente tiene con la causa eficiente, en virtud de la cual, necesita de ésta para existir. La cuestión es, pues, si es cierto, con certeza metafísica, que el "ente" contingente (o que comenzó alguna vez a existir) necesita, precisamente para existir, que sea producido (mediante una acción creativa, o bien eductiva) por alguien o por algo.

Por tanto, no preguntamos: *a)* si el "ente" contingente puede o no ser causa de sí mismo; sino sencillamente, si debe tener causa (supuesto que se halla implícito en la cuestión anterior); puesto lo cual no será difícil después probar que el "ente" contingente no puede ser causa de sí mismo, sino que otro "ente" deberá serio;

*b)* no preguntamos tampoco si podemos determinar o conocer qué causa tiene el "ente" contingente, o cual es, en concreto, el "ente" que lo produce, sino sencillamente "si debe tener alguna causa" (es decir, no tratamos del "principio de la determinación" de la Física clásica);

c) ni si "una causa tiene que producir necesariamente un efecto determinado" (pues, de modo semejante, no estamos tratando del "principio de la determinación" de la Física clásica);

d) ni si un efecto debe ir precedido necesariamente de algún "antecedente invariable" (aunque no sea su causa);

e) ni, finalmente, preguntamos "con qué clase de evidencia es evidente el principio de causalidad: mediata o inmediata, reducible al principio de contradicción o no, analítica o sintética; de todo lo cual trataremos en un escolio.

**323.- Opiniones.** ***a) En la Filosofía griega:***

*Platón,* con frecuencia hace alusión al principio de causalidad. Así, en el "Timeo": "Es del todo imposible que una cosa - tenga comienzo sin causa"; en "Filebo": "Es necesario que todas las cosas que empiezan a existir, empiecen a ello por alguna causa".

*Aristóteles* utiliza este principio: "Todo lo que se mueve, es movido por otro". Sin embargo, este principio no equivale al de "causalidad", pues no tiene la misma extensión que él. El su jeto del mismo es "lo que se mueve", y esto, aunque no haya que entenderlo meramente en un sentido de "movimiento local", sino en un sentido más amplio de "mutación" (local, cuantitativa, cualitativa: de color, calor, etc.), sin embargo, como fácilmente se echa de ver, no es lo mismo que "contingente", pues "contingente" comprehende "todo lo que empieza a existir", ya sea por mutación, ya sea de otra(manera. Así, en la creación, el mundo comenzó a ser, y sin embargo, no experimentó mutación alguna, porque para que se dé el, concepto de "mutación" se requiere que algo (que ya anteriormente preexistía) pase de un estado o modo de comportarse a otro distin-to, mientras que el mundo antes de la creación, no existía de ninguna manera, sino que era sencillamente "nada", y por tanto, no cabía que pasase de un modo o estado a otro distinto.

Por tanto, el principio, según la formulación aristotélica, no tiene valor para todos los "entes" contingentes, sino sólo para aquel que comienza a existir mediante una mutación verdadera: vale, pues, únicamente para los efectos de las causas creadas. En este punto

muchos autores se apoyan para afirmar que Aristóteles no llegó a un concepto verdadero de "creación".

**324.-** ***b) La Filosofía escolástica***, con unánime consentimiento, sostiene el principio de causalidad.

*Santo Tomás* lo expone en los términos siguientes: "Todo aquello que conviene a un "ente", no según lo que el mismo "ente" es, le conviene por alguna causa" (2 CG, c.15).

"Si alguna cosa se encuentra en un ‘ente' por participación, es necesario que sea causada en dicho 'ente' por otro al cual conviene esencialmente" (Suma Teológica, 1, q.44, a.1).

"Todo lo que es contingente, tiene causa" (Suma Teológica, 1, q.2, a.3).

"Todo lo que no ha existido siempre, si comienza a existir, necesita. de algo o de alguien que sea la causa de su existencia" '(Com. teol., c.7).

"Todo aquello que puede existir y no existir, tiene alguna causa" (2 CG., c.19).

**325.-** Por lo que se refiere a los Nominales, aunque no niegan el principio, dudan acerca de la posibilidad de su justificación.

*Guillermo de Ockham* (1300-1349) sostiene que "no puede probarse un principio conforme al cual toda mutación debe tener causa".

*Nicolás D'Autrecourt* (v. 1338) parece negar, sin más, el principio, cuando dice: "Estas consecuencias no son evidentes: existe el acto de entender, luego existe el entendimiento; existe el -acto de querer, luego existe la voluntad"; en cambio, otras veces parece afirmar que la evidencia del mismo no se puede reducir a la evidencia del principio de contradicción (v. el escolio).

Pedro de Ailly (1350-1420) no comprende como puede hallar justificación el/principio: "todo lo que comienza, debe tener una causa".

**326.-** ***c) En la Filosofía moderna:***

*Descartes* admite el principio de causalidad, que enuncia de la siguiente manera: "Puesto que de la "nada" nada procede, "todo aquello que en el efecto hay de realidad y de perfección, debe hallarse, al menos en el mismo grado, en la causa".

Espinoza lo expone así: "De cualquier cosa debe asignarse la causa o la razón, tanto para su existencia como para su no existencia". En lo que es preciso notar el hecho de identificar "causa" con "razón" (que determina, con necesidad lógica, a lo "razonado!'); así pues, para él, el principio de causalidad equivale a esto: "Dada una determinada causa, de ella se sigue por necesidad el efecto; por el contrario, si no se da ninguna causa determinada, es imposible que el efecto se siga".

*Leibniz* enuncia el principio de esta manera: "No existe ningún efecto sin causa". "Nada ocurre sin causa", o por lo menos, sin una razón determinante; es decir, algo que pueda dar razón "a priori" de por qué existe, en lugar de no existir, o por qué es así, y no de otra manera.

**327.-** Niegan el principio de causalidad:

*A) Hume,* como consecuencia de su negación de la causa. En cuanto al mismo principio, esta es su doctrina:

1.- Conoce el enunciado tradicional del mismo: "Una cosa que comienza a existir, debe tener causa de su existencia".

2.- Reconoce el empleo implícito que de él se hace en todos los raciocinios, sin que se exija su prueba; conforme a la creencia general, se supone que podemos hallarlo mediante la intuición, y que podemos negarlo con nuestras palabras, pero no con nuestra convicción interna.

3.- Sin embargo, no lo admite, porque la proposición en que se formula:

*a)* "No es intuitivamente cierta": porque toda certeza proviene de la comparación de las ideas, y del descubrimiento de las relaciones, que son inalterables; éstas son: la semejanza, las proporciones en cualidad y en número, los grados de cualidad, la -contrariedad. Es así que ninguna de dichas relaciones se encuentra en esta proposición...

*b)* "No es demostrable con certeza": porque no puede demostrarse con certeza la imposibilidad de que una cosa comience a existir, sin un principio productivo. Pues: "las ideas de causa y de efecto son distintas y separables"; por tanto, es fácil concebir que un objeto no exista en "este momento, y exista en el siguiente, sin que a ello deba asociarse una idea clara de causa y de principio productivo: es posible, por tanto, la separación de la idea de "causa'", de la idea de "comienzo" en la existencia.

La separación de estos objetos es posible, mientras ello no implique alguna contradicción o absurdo; por lo cual, no puede rechazarse ni refutarse con ningún raciocinio basado únicamente en la comparación de las ideas.

*c)* Por tanto, "cualquier demostración que se intente de esta proposición, descubrimos que es sofística, o que está viciada de "petición de principio".

Así: α) el siguiente argumento: "si un ser no tuviera necesidad de causa, se produciría a sí mismo, es decir, existiría antes que existiese": supone aquello mismo que está en cuestión, a saber: "que debe haber alguna causa".

β) Del mismo modo,, este argumento: "Todo lo que es producido sin causa, es producido por la nada; es decir, tiene la "nada" como causa de sí mismo; es así que la "nada" no puede ser causa...", supone, una vez más, lo que está en cuestión, a saber: si todo "ente" debe tener causa o no".

γ) En cuanto a este otro: ""todo efecto debe tener causa, porque esto se halla ya implícito en la idea misma de efecto": supone que una cosa sea hecha por otro (o sea, la causa), y por tanto, supone nuevamente que se dé la causa.

Quitado, pues, el principio de causalidad tradicional, en su lugar establece el siguiente: "Todas las causas particulares necesariamente deben tener tales efectos particulares".

- Con todo, la necesidad expuesta, según las observaciones hechas, no es algo objetivo, sino que surge de la unión constante de dos objetos, junto con la determinación de la mente, que brota de aquélla, de ponerse a pensar en un objeto en presencia del otro.

**329.-** *B) Kant,* de acuerdo con su negación de la "realidad de la causa",

1) no puede admitir, y de hecho no admite, el principio de causalidad:
a) "porque supone un influjo" (causal), que no existe;

b) "dicho juicio no es analítico": pues en el concepto "A" (de "causa") no se contiene "B" (el "efecto"). Pero si ponemos: "contingente" "dependiente", entonces nos hallamos ante una tautología, y se supone lo mismo que está en cuestión;

c) "no puede ser un juicio 'sintético a posteriori": porque entonces no tendría la necesidad y universalidad que le atribuyen los que establecen tal principio; pues la experiencia no funda la necesidad ni la universalidad.

d') "no puede ser un juicio 'sintético a priori'": porque tales juicios constan o se forman de "formas subjetivas" o "categorías", y no tenemos ninguna categoría de "influjo" ni de "nexo causal", sino únicamente de "sucesión necesaria y regular" (que él mismo llama "causa": v. más arriba, el n. 302).

2) (En consecuencia) en lugar del principio de causalidad tradicional, establece otro (correspondiente a la idea o a la noción que tiene de "causa", de que no es sino evolución o explicación), a saber: "Todo lo que sucede, supone algo precedente, a lo cual sigue según alguna regla"; "Todas las mutaciones ocurren según la ley de la conexión entre causa y efecto"; o también: "Todo lo que sucede, se halla determinado 'a priori' a partir de su causa en el fenómeno"; "Todo lo que sucede, es hipotéticamente necesario".

El principio así formulado:

a) "no es analítico": pues en el concepto de uno (A) no se contiene el concepto del otro (E), (en lo cual, según observa, Kant, Hume estaba en lo cierto);

b) "no es sintético 'a posteriori": porque los juicios sintéticos "a posteriori" se fundan en la experiencia, y la experiencia no proporciona la necesidad y la universalidad de este juicio;

c) sino que es "sintético 'a priori": pues contiene la síntesis de "A" (causa) con "B" (efecto), debido a la información o proyección de la "forma" subjetiva, o de la "categoría" de “causa" (= conexión necesaria y según la regla) sobre los datos o elementos procedentes de la sensibilidad.

Por tanto, este principio (de causalidad, en sentido kantiano): "es condición del "aparecer" de las cosas en nosotros, no condición del "ser" de las mismas"; "todas las proposiciones sintéticas (entre ellas, este principio), no son otra cosa más que principios de una posible experiencia, y nunca pueden atribuirse a las cosas mismas, sino sólo a los fenómenos, en cuanto objetos de experiencia".

**330.-** ***d) La Filosofía moderna no escolástica***, por lo general, no distingue el "principio de causalidad" del "principio del determinismo"; por lo cual, al admitirlo ó rechazarlo, todo de pende de, la opinión que se siga respecto de la verdad o falsedad de dicho 'principio físico".

**331.- Nuestra opinión.-** Afirmamos que el principio de causalidad es cierto con certeza metafísica, fundada, por tanto, en la misma "esencia del ente contingente", que reclama, con necesidad metafísica, una causa eficiente para poder existir.

Nada decimos en la tesis sobre la "naturaleza de esta certeza y evidencia": si "se puede reducir o no a la evidencia del principio de contradicción", si este juicio de causalidad es "analítico o sintético"; de ello trataremos en el Escolio 3.

**332.-** Se trata de una cuestión de suma importancia en Filosofía; toda vez que este principio es casi el único medio para descubrir la existencia de un "ente" del cual, o no podemos tener experiencia de ningún modo, porque "transciende esencialmente toda experiencia" (así, Dios, cuya existencia es conocida por nosotros, sobre todo por el recurso que hacemos a dicho principio), o, (al menos) no tenemos de él "experiencia inmediata" (como cuando se trata de averiguar la causa natural, o creada, sin más, de algún nuevo acontecimiento de un nuevo "ente", o de un nuevo fenómeno que aparece en alguna cosa...).

Al mismo tiempo, con este principio se declara "una propiedad del 'ente' creado", a saber: "que necesita una causa para poder existir por lo cual, con razón podemos afirmar que tal principio contiene, en una parte considerable, la metafísica del "ente" creado. De aquí, que su lugar apropiado es cuando se trata de la "esencia del ente creado", que, en razón de su contingencia, y de la distinción (alguna distinción, ya sea real, ya de razón) entre su esencia y su existencia, lleva consigo, como simple consecuencia, la "necesidad de la causa para existir". Así, Santo Tomás: "Conviene que aquello cuyo "ser" es distinto de su "esencia", tenga el "ser" causado por otro "ente". Todo lo que no es su propio "ser", conviene que tenga el "ser" recibido de otro "ente" que sea para el primero la causa de su "ser". ("Suma Teológica", 1 , q . 3 , a.4; 'Quodl .' 7, a . 7).

**333.-Prueba de la tesis.-** Dos vías suelen seguir los autores: a) con dependencia del principio de razón suficiente, y b) con independencia del mismo.

**334.- A. A partir del principio de razón suficiente** (Urráburu, Delmas, Frick, Dezza...).

Todo lo que comienza a existir (y asimismo, todo lo que existe de manera contingente), debe tener razón suficiente para comenzar a existir. Es así que no tiene tal razón suficiente en se mismo. Luego, debe tenerla en otro "ente". Es así que este "otro ente" es la "causa eficiente". Luego todo lo que existe de manera contingente, debe tener "causa eficiente".

*La Mayor*: a partir del "principio de razón suficiente", que establece: "todo 'ente' ha de tener razón suficiente de sí mismo".

*La Menor:* 1ª si tuviese en sí dicha razón (del comienzo de su existencia), la tendría: o a) en su esencia, o b) en su posibilidad. Es así que "no la tiene en su esencia": porque entonces existiría de manera necesaria, y por tanto siempre, luego no comenzaría; "ni tampoco en su posibilidad": porque entonces todos los - "posibles" deberían existir, y tampoco comenzaría (porque siempre fue "posible").

*La Menor 2ª:* este "otro ente" debe determinar con su influjo real a la cosa que no existe para que exista; de lo contrario, por lo que a ésta se refiere, sería lo mismo que si aquél

no existiera (pues no ejercería ningún influjo). Es así que tal "ente" es precisamente la "causa eficiente". Luego, este "otro ente" es la causa eficiente.

**335.- B.- Independientemente del principio de "razón suficiente".** El "ente" que existe contingentemente, no existe "de su propia esencia". Es así que lo que no existe "de su propia esencia", no puede existir si no es por la, "causa eficiente". Luego, el "ente" que existe contingentemente, no puede existir, si no es por la "causa eficiente".

*La Mayor:* pues "de su propia esencia", es indiferente para existir o no.

*La Menor:* lo que no existe "de su propia esencia", es indiferente para existir, es decir: de por sí, es "pura nada en el orden de la existencia", "pura potencia (objetiva)" en orden a existir. Es así que tal "ente" no puede pasar de no "ser" al "ser" sin el influjo de otro "ente". Pues el "no-ente", dejado a sí mismo, es y permanece siendo "no-ente". Y esto lo vemos con evidencia inmediata, que no se puede reducir a ninguna otra evidencia. Es decir, por la simple comparación de los términos: "no-ente", ""nada, en el orden de la existencia", y "que nasa del no "ser" al "ser", "que comienza a existir sin influjo de otro'", comprendemos con claridad la imposibilidad de la unión de ambos. Es así que aquel "otro ente" por cuyo influjo el "ente contingente" pasa del "no-ser" al "ser", es la "causa eficiente": pues no bastan otros influjos remotos (p. e., el de la "causa final"), sino que se requiere un influjo físico e inmediato que confiera la existencia al "ente contingente". Es así que tal influjo inmediato es precisamente el de la "causa eficiente".

**336.- Objeciones.-** 1.- El principio de causalidad contiene un nexo necesario entre la causa y el efecto. Es así que tal nexo no se da. Luego, el principio de causalidad no es verdadero.

*Distingo la Mayor:* un nexo necesario de la causa al efecto, *Niego*; un nexo necesario del efecto a la causa, *Concedo.*

*Contradistingo la Menor:* no se da un nexo necesario del efecto a la causa, *Niego*; de la causa al efecto, *Subdistingo*: siempre, *Niego*; con frecuencia (en las causas libres), *Concedo*.

2.- El principio de causalidad depende de la inducción. Es así que un tal juicio no posee certeza metafísica, sino sólo física, Luego.

*Distingo la Mayor:* depende de la experiencia, en cuanto a los términos de que consta, *Concedo*; en cuanto al nexo que afirma entre los dos términos, *Niego*.

*Contradistingo la Menor*.

3.- El juicio en que se hace el tránsito a la existencia, es experimental. Es así que tal es el principio de causalidad. *Luego*.

*Distingo la Mayor*: el juicio en que se afirma "de manera categórica" la existencia de algún "ente", es experimental, Trans.; el juicio en que afirma la "necesidad de la existencia" de algún "ente", para el caso en que "otro ente" exista, o lo que es lo mismo, la "ley esencial" del orden de la existencia, *Niego. Contradistingo la Menor*.

4.- Existen muchas cosas en el microcosmos que no tienen causa determinada. Es así que el principio de causalidad afirma que todo tiene su causa, y ello no sólo en abstracto, sino su causa bien determinada. Luego, el principio de causalidad no es verdadero.

*Distingo la Mayor*: que no tienen absolutamente ninguna causa, *Niego*; de las cuales nosotros no podemos determinar o conocer la causa, *Subdistingo*: nosotros no sabemos que "tales cosas tienen su propia causa" bien determinada, sea cual fuere, *Niego*; nosotros no sabemos "cuál es", en concreto, la causa determinada que tienen, *Concedo*. Contradistingo la Menor.

5.- En filosofía, no puede establecerse ninguna proposición, que vaya en contra de las ciencias. Es así que, en las ciencias modernas, está en vigor el "principio de indeterminación" de Heisenberg, opuesto al principio de causalidad. *Luego*.

*Niego la Menor, o Distingo*: el "principio de indeterminación" de Heisenberg se opone al principio de causalidad formalmente y en su enunciación directa, *Niego;* en la falsa interpretación que algunos científicos dan del mismo, *Concedo* (v. "nociones").

6.- El "principio de la determinación" de la Física clásica se opone al "principio de indeterminación" de Heisenberg. Es así que el "principio de la determinación" de la Física clásica se identifica, o se halla en íntima conexión con el "principio de causalidad". *Luego*.

*Prueba de la Menor*: pues, según el "principio de la determinación", todo efecto tiene, y debe tener, su causa determinada. Es así que esto es precisamente lo que afirma el "principio de causalidad". Luego, el principio de la determinación se identifica con el "principio de causalidad".

*Distingo la Mayor* (de la prueba): según el principio de la determinación, todo efecto debe tener su causa determinada, "por la propia naturaleza de la causa", ya que toda causa tiene necesariamente su propio efecto determinado (y consecuentemente, todo efecto tiene necesariamente su propia causa determinada = se halla determinado necesariamente en su causa), *Concedo*; por la propia naturaleza del efecto (contingente), porque éste, debido a su contingencia, reclame una causa (determinada; es decir, "tal" causa, en concreto, no una causa necesitada a obrar), *Niego* (sobre esto, guarda silencio el "principio de la determinación").

7.- El principio de causalidad sería cierto por el hecho de que alguna cosa, sino causada, sería causa de sí misma. Es así que esto supone el que debe tener causa, lo que precisamente está en cuestión. Luego (Hume).

*Niego la Mayor*, o Distingo: y esto se afirmaría después de probada la necesidad de alguna causa, Concedo; antes de probada la necesidad de alguna causa, Niego.

8.- Lo que comienza a existir, debería tener causa, porque, de otro modo, la "nada" seria su causa, o porque sería producido por la "nada". Es así que esto supone asimismo que debe existir alguna causa. Luego (Hume).

*Distingo la Mayor*: porque tendría la "nada" como causa, o porque la "nada" lo causaría, *Niego*; porque no tendría ninguna causa, *Concedo*.

9.- Las ideas de efecto y de causa son distintas, por tanto son separables entre sí. Es así que, si es de este modo, puede darse un efecto al que no vaya aneja la idea de causa. *Luego*, puede darse un efecto sin causa (Hume).

*Distingo la Mayor:* de tal forma que el efecto y la causa sean dos cosas distintas, *Concedo;* de tal forma que el efecto pueda comenzar a existir sin la causa, *Niego*. *Contradistingo la Menor*.

10.- Las cosas que son indiferentes para existir, necesitarían causa, porque, de lo contrario, no tendrían razón suficiente de su existencia. Es así que esto precisamente es lo que está en cuestión. *Luego*.

*Distingo la Mayor:* porque, de lo contrario, no tendrían razón suficiente estática, Niego; porque, de lo contrario, no tendrían suficiente razón dinámica, *Subdistingo*: y esto se supone, *Niego*; no se supone, *Concedo*.

*Contradistingo la Menor*: está precisamente en cuestión si tienen razón suficiente estática, Niego (pues esto es concedido por todos sin dificultad); está en cuestión si tienen razón suficiente dinámica, *Concedo*.

11.- La necesidad de la razón suficiente "dinámica" se probaría "a priori" (es decir, no por la experiencia), en último término, por el primer principio: el de "identidad" o el de "contra dicción". Es así que en la tesis, no se emplea este modo de probar. *Luego*, en la tesis no se prueba la necesidad de la razón suficiente "dinámica" "a priori", sino sólo por la experiencia.

*Distingo. la Mayor*: por el primer principio, en cuanto que necesariamente debe probarse "por reducción a él", *Niego*; en cuanto que toda proposición está en pie o no, según que lo esté o deje de estarlo el "principio de contradicción", *Concedo*. *Contradistingo la Menor*.

12.- Si el "no tener causa" no fuera contradictorio al "ente" contingente, no repugnaría a dicho "ente" no tener causa. Es así que, si no repugnase, no sería imposible que el "ente" contingente no tuviera causa. Luego, no sería imposible que un "ente" contingente no tuviera causa.

*Distingo la Mayor:* no repugnaría al concepto "inadecuado" de "ente contingente" (que exhibe solamente su esencia sin las propiedades, una de las cuales es la "exigencia de causa"), *Concedo;* no repugnaría al concepto "adecuado" de "ente contingente" (que exhibe todo lo que el "ente contingente" es realmente), *Niego*. *Contradistingo la Menor*.

13.- Por comparación de los conceptos: "que existe de manera contingente" y "que requiere una causa", o descubrimos que uno de ellos ("que requiere una causa") es de la razón del otro ("que existe de manera contingente"), o no. Es así que, si lo primero, el juicio se funda en el principio de "identidad" o en el de "contradicción"; si lo segundo, el juicio no es cierto con certeza metafísica. Luego, el "principio de causalidad", o se prueba por reducción al de "contradicción", o no se prueba con certeza metafísica.

Admito la disyuntiva, y elijo el primer miembro, es decir: descubrimos que uno de ellos es de la razón del otro, que distingo: descubrimos que uno de ellos es de la razón del otro, como nota constitutiva del mismo, *Niego*; como propiedad, *Concedo. Contradistingo la Menor.*

14.- Con dicha comparación, terminaríamos por descubrir que el predicado conviene al sujeto. Es así que esto equivale a que el predicado y el sujeto son idénticos, y por tanto, existe entre ellos identidad. Luego, tal comparación termina por fundarse en el principio de identidad o de contradicción.

*Distingo la Menor*: esto equivale a que la "realidad" del predicado y del sujeto son idénticas (= la "cosa" o "sujeto" que es contingente es exactamente lo mismo que requiere causa), *Concedo*; los "conceptos" del predicado ("que requiere causa") y del sujeto ("que existe de manera contingente") son idénticos, *Niego*. Efectiva mente, no descubrimos que dichos conceptos sean "idénticos", sino que el uno "se sigue del otro": lo cual constituye el fundamento y la razón para que podamos afirmar que la cosa que es contingente, es la misma que requiere causa, porque el otro concepto ("que existe de manera contingente") del que se sigue ("que requiere causa"), expresa la cosa, aunque de manera inadecuada, de la que después se afirma que tiene como propiedad el "seguir a lo otro".

**337.- Escolio 1.- *Corolarios del principio de causalidad.***

Del "principio de causalidad" se derivan los siguientes corolarios, que suelen emplearse en Filosofía como otros tantos axiomas:

1.- *"El efecto reclama una causa suficiente";* de lo contrarió, en la medida en que la causa no fuera suficiente, en esa misma medida no tendría causa, lo que va directamente contra el "principio de causalidad".

2.- *"El efecto es proporcionado a su causa";* es decir, el efecto no puede superar su propia causa; por la misma razón que antes: pues, de otro modo, en la medida en que la superase, en esa misma medida no tendría causa suficiente, que es lo mismo que no tener causa. No se afirma, sin embargo, con esta proposición que el efecto deba ser de la misma perfección que su causa, puesto que ésta, aunque no pueda causar un efecto superior, puede, desde luego, causarlo inferior.

3.- *"Todo lo que se encuentra en el efecto, de algún modo se encuentra también en su causa adecuada":* a saber, virtualmente, y ello de manera formal y equivalente, o de manera eminente. Porque, si el efecto no estuviera contenido, de algún modo, en su causa adecuada, dicha causa no seria suficiente, en contra del primer axioma.

*"Estar contenido virtualmente"* significa que en la causa hay una virtualidad capaz de producir su efecto. Esta continencia del efecto en su causa debe darse en todas las causas.

*"Estar contenido formalmente"* significa que la perfección del efecto se contiene en la causa según el mismo concepto o razón; así, el calor está contenido en el fuego, y la perfección del hijo en el padre. Una causa que contiene así su efecto, recibe el nombre de *"causa unívoca".*

*"Estar contenido eminentemente"* quiere decir que la perfección del efecto se contiene en la causa, no según el mismo concepto y según una razón que sea perfectamente la misma, sino de un modo más excelente: así, en Dios se contienen todas las perfecciones de las cosas creadas. La causa que contiene así su efecto, se llama *"causa equívoca", o mejor "análoga"* (porque no es de la misma razón que el efecto).

4.- *"Todo agente obra lo que le es semejante":* porque, si el efecto se contiene en la causa, luego le es semejante. Laque hemos de entender de la causa adecuada y principal, no de la inadecua da e instrumental, como fácilmente se echa de ver.

5.- *"La operación sigue al ser",* es decir: *a)* el obrar su pone la existencia; para obrar se requiere previamente existir; de aquí que también se puede formular así: *"anteses el 'ser' que el 'obrar'"*

.

*b)* la operación debe hallarse en consonancia con la esencia de la causa operante; de lo contrario, superaría la causa; axioma que tiene las/mismas limitaciones que el axioma "2".

6.- *"Aquella cosa por la que cada uno es tal, ella misma ha de serlo más";* es decir, aquello por lo que alguna cosa es tal o posee alguna perfección, tiene, o ha de tener, la misma perfección por una razón más calificada. Así, Dios, por quien las cosas creadas tienen bondad, sabiduría, etc., tiene tales perfecciones por --una razón más calificada (la más calificada de todas).

Acerca de lo cual, *escribe Urráburu* (Ontol., Compend. p. 386): Lo que, sin embargo, hace falta explicar, para que no se den de ello interpretaciones absurdas. Pues alguien podría argumentar infundadamente de esta manera: "aquella cosa por la que cada uno es tal, ella misma ha de serlo más"; Es así que Pedro está borracho debido al vino. Luego, el vino ha de estar más borracho".

"Por tanto, para que el axioma resulte verdadero, no hay más remedio que señalarle algunos límites. Ante todo, ha de ser entendido de las cosas que son de un solo orden, o que se encuentran en el mismo género de causa. Por ejemplo, si decimos que el estar sano es deseable en orden a la vida, de ello se sigue que la vida es más deseable; porque ambas cosas pertenecen al orden de la causa final.

Pero si tomamos en cuenta cosas que son de órdenes diversos, el axioma carece de verdad; como si decimos que el estar sano es deseable a causa de la medicina, no por ello se sigue que la medicina sea más deseable. La razón es que el estar sano se encuentra en el orden de los fines, mientras que la medicina, en el de las causas eficientes.

En segundo lugar, hay que limitar el axioma a las cosas - que admiten diversos grados. De donde, si Pedro es hombre a causa de su padre, mal se podrá concluir que el padre de Pedro es "más hombre" que él.

En tercer lugar, hay que entenderlo de aquellas cosas a las cuales conviene formalmente la predicación y la perfección que está en una cosa por causa de otra. Por ello, aunque Pedro sea hombre por causa del alma racional, no se sigue que ésta debe ser más hombre, pues no tiene ni el hombre ni la naturaleza de hombre, sino que es únicamente su principio. Por el contrario, el fuego es más caliente que las cosas que son calentadas por él".

**338.- Escolio 2.- *Examen de los demás modos de probar el "principio de causalidad".***

A) *Por reducción al "principio de contradicción".*

1.- El "ente contingente" no puede darse a sí mismo la existencia; no puede ser causa de su propia existencia. Luego, otro ha tenido que dársela; otro ha tenido que ser la causa de su existencia.

*Respuesta:* En el argumento se da por supuesto que "el ente contingente debe tener causa" (o sea, se supone el mismo "principio de causalidad"): si el "ente contingente" debe tener causa de su existencia, es claro que ello se debe a que el mismo "ente contingente" no puede ser dicha causa (pues ninguna cosa puede ser causa de sí misma), y entonces, ha de serlo otra cosa. Pero, ¿y "si no debe tener causa..."?

2.- El "ente contingente" no existe "a se" ("por sí mismo") ("no por razón de su esencia, no necesariamente"): Luego, existe "ab alío" ("por otro"), a saber: la causa.

*Respuesta:* En. el argumento se supone que "el ente contingente debe existir por alguien o por algo"; puesto lo cual, ya todo procede rectamente: no "a se". Luego "ab alio".

Pero, ¿y "si no debe existir por alguien o por algo..."?. Entonces, el argumento no se tendría en pie, pues habría de proceder así: "El ente contingente no existe "a se". Luego "o por algo, o por nada". Y por tanto ya no se sigue: "Luego, 'ab alio'".

La falacia se evitaría, porque aparecería con claridad, si el silogismo se pusiera completo: El "ente contingente" existe o "a se" o "ab alio". Es así que no "a se". Luego, "ab alío".

Y la respuesta sería: A la Mayor: no admito la disyuntiva, pues se da un tercer término: o "a se" o "ab alío", o "a nullo" (por nada o por nadie).

Cabe urgir: Pero esto es imposible, con imposibilidad metafísica, que "algo exista por nada o por nadie".

Desde luego; pero no puede constarnos de tal imposibilidad metafísica hasta que no ha sido probado el "principio de causalidad", puesto que esta proposición (que "algo no pueda existir por nada, sino por algo") es el mismo "principio de causalidad": no debe, pues, traerse a colación para probarlo.

La falacia, pues, o el proceso dialéctico en todos estos argumentos, y en otros del mismo género que podrían aducirse, reside en que se toman como equivalentes los términos: no "a se" = "ab alio"; o no "ab alio" = "a se".

Puesto lo cual, con toda legitimidad cabe aplicar el "principio de contradicción", de las siguientes maneras:

a) el "ente contingente" no existe "a se"; (Es así que, no existir "a se", es existir "ab alío"). Luego, el 'ente contingente' existe "ab alio".

b) (el "ente contingente" que no existe "ab alio", existiría "a se"; Es así que el "ente contingente" no puede existir "a se"; Luego, el "ente contingente" existe ""ab alío".

Pero es evidente que dicha equivalencia no puede mantenerse. Pues podría surgir por dos caminos: o "por los mismos términos": en cuanto que formalmente no existir "a se" sería existir "ab alio" (o: no existir "ab alío" sería existir "a se"):

*o "por darse por supuesto (de modo ilegítimo e inconsciente) el mismo principio de causalidad",* en cuanto se eliminase la posibilidad de un tercer término ("por nada o por nadie"), con lo cual, sin más, se hicieran equivalentes: no "a se" = "ab alío".

Ahora bien, el *"primer fundamento"* ("por los mismos términos") no tiene consistencia: pues formalmente la oposición referida (no "a se" - "ab alio") no es "contradictoria", sino "contraria"; es decir, de por sí, admite un tercer término, e impide que los terminas en cuestión sean equivalentes, a menos que se pruebe por otro capítulo que dicho tercer término no puede darse (como si se dijera: "no blanco", luego "negro"; *Niego*: puede se "azul" ("rojo", "verde" ...); y la razón es porque "negro" no es formalmente la negación de "blanco", "no blanco" (o su "contradictorio"), sino que es algo positivo, puesto lo cual se sigue la negación de lo blanco (= es su - 'contrario'); ahora bien, es evidente que la negación de "blanco" (= "no blanco") puede igualmente seguirse de la posición de los otros colores (y no sólo de la posición del negro); de la posición, por - tanto, del "azul", del "rojo", del "amarillo" (v. n. 111).

*El segundo fundamento* (la "suposición tácita e inconsciente del principio de causalidad), es claro también que no puede mantenerse en una cuestión en que se trata precisamente de justificar el mismo principio de causalidad.

**339.-** *B) Por el principio de razón suficiente.* Por lo que atañe al empleo del principio de "razón suficiente" para probar el principio de causalidad, es evidente que:

1) *En su primer sentido* ("Todo 'ente' tiene en sí aquello que se requiere y es suficiente para que exista"), aporta lo siguiente: que, si se requiere una causa para el "ente contingente", necesariamente debe darse tal causa. Por tanto, legitima, incluso, impone, el paso de la necesidad (metafísica) de una cosa (la causa) a la existencia de la misma.

Ahora bien, no expone ni, menos todavía, prueba que la causa sea necesaria, sino que tal necesidad la supone ya probada por otro capítulo.

Así pues, el esquema de la argumentación puede expresarse en estos términos: El "ente contingente" existente debe tener razón suficiente de sí mismo. Es así que esta razón no la tiene en sí. Luego, debe tenerla en otra cosa; que es la causa.

*La Mayor:* por el principio de razón suficiente.

*La Menor:* porque la razón suficiente de la existencia es: "lo que se requiere para que exista el ente contingente". Es así que el "ente contingente" no tiene en sí aquello que se requiere para que exista. Luego, el "ente contingente" no tiene en sí la razón suficiente de su existencia.

*La segunda Menor:* no tiene en sí lo que se requiere para que exista, porque, aunque tiene en sí la existencia como forma (= razón estática), se requiere además la "causa eficiente" (o se requiere además para que sea determinado por otro para la existencia, o que otro le confiera dicha "forma" de existencia).

En donde, al fin y al cabo, toda la cuestión se reduce a esto: "que se requiera una causa": lo cual hay que probarlo por otro capítulo con argumentos apropiados.

2) *En su segundo sentido* ("se requiere algo para que el "ente" exista"), aporta lo siguiente: que se requiera algo para el "ente contingente"; y esto, al igual que en los

demás "entes", será "su constitutivo" (razón "estática"), y aquello "de donde existe" (razón "dinámica"). Posteriormente, queda el cometido de probar que el "ente contingente" no tiene en sí mismo las cosas que se requieren para que exista.

Así pues, el esquema de la argumentación sería el siguiente: El 'ente' que existe de manera contingente, debe tener razón suficiente de sí. Es así que esta razón no la tiene en sí mismo. Luego, ha de tenerla en otro "ente": que es la causa.

*La Mayor:* (a partir del principio de razón suficiente); el sentido del cual, en este segundo significado del principio, es el siguiente: "algo se requiere para el 'ente contingente". Pero esto todavía hay que probarlo, y se hará sin duda alguna demostrando que se requieren, por lo menos, estas cosas: sus "constitutivos" (razón "estática"), y aquello "de donde el 'ente contingente' tiene el que exista" (razón "dinámica").

*La Menor:* porque no tiene en sí mismo todo lo que se requiere para que exista. Pues, aunque posea la "existencia" como "forma" ("estática"), con todo, no tiene en sí mismo (o, no es) aquello otro que se requiere además; a saber, la "causa eficiente de su propia existencia".

De aquí que, en fin de cuentas, toda la cuestión se reduce a esto: "que se requiera una causa"; pero esto hay que probarlo por otro capítulo. Y nada tiene de particular el que resulte lo mismo: pues este "principio segundo" no es otra cosa más que la purificación de la condición tácita del "primero", a saber: que se re quiera una causa.

**340.- Escolio 3.- *Controversia escolástica sobre el "principio de causalidad".*** Todos los filósofos escolásticos afirman el "principio de causalidad", dándolo por cierto con certeza metafísica; pero acerca del "modo de justificarlo", o, lo que es lo mismo, acerca de la "naturaleza de la evidencia del mismo", no existe entre ellos uniformidad.

La controversia tiene lugar acerca de los dos puntos siguientes, que se hallan íntimamente unidos, y que tal vez no son más que una sola cosa que presenta diversos aspectos:

a) "si el principio de causalidad se puede reducir o no al "principio de contradicción";

b) "si es analítico o sintético".

a) *Sobre la primera cuestión*: hay autores que defienden que el "ente que existe de manera contingente" sin causa, es formalmente "contradictorio", en cuanto que "no existir 'ab alio'" es formalmente "existir 'a se"; por tanto, ya no es "contingente"; y así, el "principio de causalidad" es reducible al "principio de contradicción". Se prueba o se justifica por el hecho de que, si no fuese verdadero, se daría inmediatamente una contradicción: un "ente contingente" y "no-contingente" al mismo tiempo. Así, Garrigou-Lagrange, Nink, De Munnynck, Sladeczek.

Otros autores lo niegan, y dicen que el "principio de causalidad" goza de su propia evidencia, igualmente inmediata e irreducible a la del "principio de contradicción": De la misma manera que éste es el principio supremo en el orden "estático", así aquél es supremo en el orden "dinámico"; reteniendo en favor del principio de contradicción la única primacía de que, de la consistencia de éste depende la de todas las demás cosas (v. la: tesis del principio de contradicción, n. 120 d). Así, Laminne, Descoqs, Fuestscher, De Vries.

b) *Sobre la segunda cuestión*: muchos sostienen que el principio de causalidad es "analítico"... Así, Delmas, Urráburu, Gredt, Maritain, Nink, Dezza...; prácticamente los mismos que sostienen el que sea reducible al principio da/contradicción.

Otros lo niegan: así, Descoqs, De Vries, el cual prefiere decir que es "sintético 'a priori". Pero otros rechazan esta - terminología, por el significado kantiano que tiene.

**341.-** Todo el asunto depende del sentido en que se tome la terminología "analítico" y "sintético" (juicio), y también, en parte, de la opinión que se tenga sobre la "posibilidad de reducir el principio de causalidad al de contradicción".

a) *En sentido kantiano:* juicio'"analítico" es aquel cuyo predicado está contenido, por identidad, en el concepto, del sujeto: "hombre es animal racional"; "todos los cuerpos son extensos". Juicio "sintético" es aquel cuyo predicado no se contiene en .el concepto del sujeto, sino que le añade algo (de aquí, "sintético"); y puede ser:

α) "Sintético 'a posteriori’": si lo que añade el predicado, procede "de la experiencia": este cuerpo cae; Pedro está en casa.

β) "Sintético 'a priori’": si lo que añade, no procede de la experiencia, sino "de una forma subjetiva de la mente": "todo lo que comienza a existir, tiene causa"; "todo fenómeno supone algo que se sigue necesariamente y según una regla".

**342.-** b) *En sentido escolástico:* no hay uniformidad.

1.- Unos: Juicio "analítico": aquel cuyo predicado se contiene en el sujeto, y por tanto, puede obtenerse por el solo análisis de la noción del sujeto (como Kant).

*Juicio "sintético",:* aquel cuyo predicado no se contiene en el concepto del sujeto, sino que le añade algo. Y, a su vez, puede ser:

α) Sintético "en materia necesaria": si el nexo entre el predicado y el sujeto procede "de la esencia de los mismos", y por tanto, puede descubrirse "por la sola consideración de los términos": "los cuerpos son pesados"; "el ente contingente tiene causa". (De Vries lo llama: "sintético 'a posteriori."). Así, Descoqs, De Vries,

2.- *Otros: Juicio "analítico":* aquel cuyo predicado es de la razón del sujeto, y se descubre "por la sola consideración de los términos" (por tanto, no "por el solo análisis del sujeto"). Ahora bien, que el predicado sea de la razón del sujeto, puede ocurrir: o porque es "su esencia" ("el hombre es racional"; lo contingente es indiferente para existir), o porque es "su propiedad" ("el hombre es risible", "libre").

Juicio "sintético": aquel cuyo predicado, o no es de la razón del sujeto, o no se manifiesta de la sola consideración de - los términos, sino "por la experiencia" (por ello, tal juicio es siempre "sintético 'a posteriori'"): "este cuerpo cae"; el agua hierve a 100 grados".

Una vez expuestas las distintas terminologías, es claro qué opinión debe tener cada uno acerca del carácter analítico o sintético del principio de causalidad. Pues ningún filósofo escolástico dice que el principio de causalidad sea "sintético 'a posteriori’", porque su certeza no se funda en ninguna experiencia, sino en las relaciones esenciales de las cosas; lo llamará "analítico" o no, según que juzgue que el "tener causa" sea "esencia del

'ente contingente'" o sólo "propiedad": en el primer caso, lo llamará "analítico" (y reducible al principio de contradicción); en el segundo caso, lo llamará "analítico" o "sintético ('a priori')", según la terminología que utilice respecto del juicio analítico y sintético.

**343.- Escolio 4.-** Relación entre el "principio de causalidad" y la proposición (tesis) sobre el valor objetivo, o sobre la realidad de la causa eficiente.

1.- La proposición que enuncia la "realidad de la causa eficiente", y la proposición que enuncia la "necesidad de la causa eficiente para todo 'ente contingente'", son formalmente diversas; en efecto, una cosa es que se dé la causa eficiente, y otra que la causa eficiente sea necesaria para la cosa contingente, o que ésta no pueda existir sin causa eficiente:

a) *La primera proposición* (sobre la realidad de la causa eficiente) puede estar firme y quedar probada con un solo caso en que alguna cosa se conozca que es causa eficiente, o que produce algo; pues así ya se tiene lo que se pretende, que es que el concepto de causa no sea una pura ficción de la mente, sino algo real, pues se ha hallado al comprobarlo verificado en la realidad (v. el "estado de la cuestión" de la tesis sobre el valor objetivo del concepto de causa eficiente).

La segunda proposición. (el principio de causalidad) es, por el contrario, universal, por tanto debe probarse, no que sólo una cosa, sino que todas las cosas contingentes tienen causa eficiente.

b) La primera proposición enuncia la "existencia real" de la causa eficiente; la segunda, el nexo necesario del "ente contingente" con su causa, o la exigencia de causa eficiente que tiene la/cosa contingente; así pues, no expone, en forma directa y categórica, la existencia de la causa, sino sólo en forma hipotética: es decir, si se da el efecto, se da la causa.

2.- Ambas proposiciones en tanto pueden ser coherentes, en cuanto que: partiendo del principio de causalidad, puede probar se la existencia de la causa; es decir, purificando la condición que se contiene en el principio de causalidad, de esta manera: si se da el efecto, debe darse la causa (principio de causalidad). Es así que se da el efecto, Luego, se da la causa (donde, en la "menor", se purifica la condición que se contiene en la "mayor", que es el "principio de causalidad"). Así hemos hecho en la tesis sobre el valor objetivo de la causa, primer argumento.

Sin embargo, no es preciso probar la realidad de la causa a partir del principio de causalidad, pues hay, además, otros procedimientos: la experiencia interna y la externa (v. la tesis).

De donde:

3.- "El que niegue la realidad de la causa" (absolutamente), niega el principio de causalidad. Pues éste enuncia la necesidad de la causa, y por tanto, la existencia de la misma de modo hi patético; es decir, en el caso en que se dé algún efecto.

4.- "El que niega el principio de causalidad, no por ello está negando la realidad de la causa": pues, en absoluto, puede ocurrir que alguien admita la existencia de "tal" o "cual" causa (p. e., uno mismo, considerado en cuanto agente; la actividad de los cuerpos) (con lo que está admitiendo la realidad de la causa), y sin embargo, niegue que "todo 'ente contingente' debe tener causa": pues ésta es, según dijimos, una proposición más universal.

No obstante, ambas negaciones la Historia de la filosofía nos las muestra íntimamente relacionadas, de forma que filósofos que niegan una de ellas, tampoco admiten la otra (especialmente, Hume y Kant).

### *Articulo IV*
### *La "causa final"*

**TESIS 10.-** ***El fin es verdadera causa.***

**345.- Nexo.-** En la división general que hicimos de "causa", aparece la "causa final", que, además, tiene una íntima conexión con la causa eficiente, toda vez que ésta no puede obrar si no es por un fin determinado. Por este motivo, después de tratar de la causa eficiente, hemos de abordar el estudio de la causa final.

**Nociones.-** Fin: *a)* unas veces se toma como "término" de una cosa o de una acción; así, hablamos del fin de un camino, del fin del año, del fin de un trabajo de escritura (en español, en es tos casos podemos hablar de "final", que es sinónimo); *b)* en otro sentido (principalmente en el tratado de las causas), se entiende: "aquello por causa de lo cual, o por amor de lo cual, algo se hace". Así, la sanidad, o la buena salud, es el fin por el que se toma una medicina; la ciencia, el fin del estudio; el premio, el fin de una competición (nótese que, en estos casos, no podemos substituirlo por "final").

Y ha de ser: *α)* un "bien": pues por amor de él algo se hace, y no hay nada que sea amable más que el "bien", lo que es "bueno"; *β)* para conseguir o realizar el cual es movido el agente a poner las acciones que guardan proporción con dicho fin. Por tanto, no existe si no es con relación a la causa eficiente.

Aquellas cosas que se ponen por causa del fin (o en razón del "bien" que el fin tiene), reciben el nombre de "medios" que no son apetecidos por sí mismos, sino por el fin; es decir, son únicamente "bienes útiles".

**346.- Divisiones del fin.** Podemos distinguir varias ciases de fin:

*a)* Fin "cuius" ("del cual"): es aquel bien para lograr el cual, el agente se dispone a llevar a cabo su obra: la sanidad, o la buena salud, en la curación. *Fin "cui" ("para el cual"):* es el sujeto para el que se procura el bien en cuestión: el hombre, en el caso de la buena salud, pues, en fin de cuentas, si el hombre la procura, es para su propio bien.

Como bien se puede advertir, no se trata de dos fines adecuadamente distintos, sino que constituyen, en realidad, una sola cosa: "por lo que viene a suceder que la siguiente totalidad: 'hombre sano' sea el fin íntegro y adecuado de la acción correspondiente, en el cual quedan incluidos los dos fines citados como componentes de un solo fin integral" (Suárez, DM, 23 s.2 n.5).

*b) Fin objetivo (fin "qui" - "el cual"):* es el bien mismo que se pretende lograr: la buena salud; Dios (para el hombre). *Fin formal (fin "quo" - "mediante el cual")*: es la misma consecución o posesión del bien pretendido: la consecución de la salud, - la posesión de Dios.

"No se trata de dos fines, sino de uno solo; pues, por un lado, ni el objeto puede ser logrado sino mediante un acto, ni el acto puede realizarse si no es acerca de un objeto

determinado; por lo cual, la moción y la intención del agente es a las dos cosas, consideradas "per modum unius", comportándose así como una sola causa final" (Suárez, ibid.).

*c) Fin a realizar ("efficiendus"):* es el que no existe más que en la medida en que sea realizado por el agente: la salud, la ciencia, la virtud ("mueve para ser"). Fin a obtener: el que ya existe, pero se trata de poseerlo: el premio en la competición, la retribución en el trabajo: ("mueve para ser poseído").

*d) Fin de la obra*: aquel al que tiende la obra por su propia naturaleza: así, el fin del reloj es señalar las horas, el de la limosna, aliviar la miseria del pobre. *Fin del que obra*: es el que se propone el agente cuando obra: así, en el caso del relojero, puede ser obtener una ganancia (mediante la construcción del reloj); en el caso de la limosna, puede ser satisfacer por los propios pecados... Evidentemente, no tiene por qué ser distinto del "fin de la obra": ambos pueden coincidir.

*e) Fin intrínseco:* aquel que la acción tiene (sobre todo, cuando. se trata de una acción intencional, como el conocimiento y la volición) como su término natural y especificativo; así, el fin intrínseco del acto de amor de Dios es el mismo Dios. *Fin extrínseco*: el que el agente se prefija, además, al llevar a cabo la acción; como si uno hace un acto de amor de Dios para obtener el perdón de sus pecados.

*f) Fin próximo:* el que se pretende lograr de manera inmediata; así, en el estudio, la ciencia. *Fin intermedio*: el que se pretende de tal manera que, a su vez, se ordene a un fin ulterior; así, la misma ciencia puede ordenarse a capacitar al sujeto para un posterior trabajo apostólico. *Fin último*: es aquel que se pretende únicamente por sí mismo, y no se ordena a ningún otro fin ulterior, ya sea *en sentido relativo*: p. e., en una serie de operaciones: la salud es el fin último dentro del orden de la curación o de la medicina, ya en sentido absoluto: en cualquier orden que se considere: Dios.

**347.-** Puesto que decimos que el fin es causa, debemos declarar cuáles son sus *efectos* y su *causalidad.*

Con el fin de que todos los elementos puedan ser mejor percibidos, consideremos el siguiente caso concreto: el proceso que siguen los actos de un enfermo que intenta procurarse la salud.

En primer lugar, una vez que el enfermo tiene conocimiento de lo que es la salud, la considera un gran bien y comienza a amarla; tras lo cual, movido por el amor de la misma, quiere conseguirla y se enciende en deseos de ella; para lograrlo, se pone a deliberar sobre los medios que le parecen más apropiados (consultar al médico, tomar medicinas...); escoge "tales" o "cuales" medios (acudir a "tal" médico, tomar "tales" medicinas, observar "tal" régimen...); lleva a cabo todo cuanto precede hasta que, por fin, consigue (recuperar) la salud, y se alegra de haberlo logrado.

De aquí, los efectos del fin, que son:

*a) Dentro de la misma voluntad*

(orden de la intención)...

- Simple complacencia, o amor del fin.
- Deseo de conseguirlo ("intención").
- Elección de los medios (que sigue a /la consulta).

Fuera de la voluntad (en las demás potencias, pero por imperativo de la voluntad):

(orden de la ejecución)

- (Uso de los medios.
- Consecución del fin mismo. (a la que siguen nuevamente otros /actos en la voluntad, como son /el amor y el gozo).

**348.- Corolario.-** Luego "los mismos medios son efecto del fin". Esto vale, ante todo, de las "acciones" que no son realizadas por la voluntad más que por amor del fin, por el deseo de con seguirlo (dar un paseo para mantener la salud). Si los medios son "cosas" (ya existentes con anterioridad), es evidente que las mis-mas no pueden ser efecto del fin, sino tan sólo el uso de ellas, en cuanto que la voluntad las utiliza por el deseo de lograr el fin (la medicina, para recobrar la salud; los ladrillos, para construir la casa). No hace falta insistir en que estas cosas no son producidas, al menos, por las acciones mediante las cuales en aquel momento se pretende lograr el fin.

**349.- La causalidad del fin**, o sea, el influjo por el que el fin se constituye en causa, puede ser de dos clases: "en acto primero" y "en acto segundo".

*a) Causalidad del fin, en acto primero*: es aquello por - lo que el fin se constituye en capaz de causar, antes de que llegue a hacerlo: es su "bondad", en virtud de la cual es capaz de atraer a la voluntad, moviéndola así hacia la consecución de sí misma (es decir, de la bondad). Pues el fin mueve por amor de sí mismo, pero no hay nada que sea amable más que el "bien".

*b) Causalidad del fin, en acto segundo:* es aquello por lo que causa "en acto", por lo que se constituye, de hecho, en causante (de los efectos anteriormente citados). En, en otras palabras, el influjo actual, que está constituido por los mismos "actos internos de la voluntad" con los que ésta ama el fin, y por los "actos externos" imperados por la voluntad para conseguirlo.

**350.-** Esta causalidad del fin recibe el nombre de "moción metafórica", no porque no sea una moción "verdadera y real", y por tanto, no tenga un verdadero influjo (pues, en tal caso, tampoco sería verdadera "causa"), sino porque no es "eficiente", o no es una "acción" física propiamente dicha; por tanto, en el orden de la moción o del impulso físico, es metafórica; es decir: es "metafóricamente eficiente" o física: como si imaginásemos que la voluntad fuera atraída por una especie de fluido misterioso, procedente del fin.

**351.-** *Condición para que pueda darse causalidad final* es que el fin sea conocido, pues "nada puede quererse si previamente no se conoce". Con lo que, al mismo tiempo, se ve que el fin ya de be tener una cierta existencia, necesaria en cualquier género de causa, que es "intencional", o sea: en el entendimiento.

**352.- Estado de la cuestión.-** Sobre la causa final, pueden, respectivamente, proponerse las mismas cuestiones que se propusieron sobre la causa eficiente: acerca de su-

"realidad": si se da o no realmente la causa final, y acerca de su "extensión": si en todas las acciones se da la correspondiente causa final (cuestión del "principio de finalidad").

En la presente tesis sólo consideramos la primera cuestión, y la proponemos del modo siguiente: puesto que todos hablamos del fin de nuestras acciones y del de las ajenas, admitiendo, por tanto, la realidad o la existencia del fin, nos preguntamos si tal entidad "influye verdaderamente" en las acciones, o se trata más bien de una simple "ocasión" o "condición", que se requiere, desde luego, para la acción, pero que, en definitiva, no ejerce ningún influjo en la misma. Si influye verdaderamente, nos hallaremos ante una verdadera "causa" (final); pero si no influye, no será causa más que en un sentido impropio, no sin abuso del término. En consecuencia, proponemos la cuestión sobre la "realidad de la causa final" de esta manera: "El fin, ¿es o no una causa?".

**353.- Opiniones.** ***a) En la Filosofía griega:*** niegan las causas finales: los "Atomistas" (Leucipo y Demócrito), los cuales estiman que todas las cosas surgen por el simple juntarse de los "átomos", que se mueven de una parte a otra impelidos por una necesidad ciega. Otro tanto opinan Empédocles y Epicuro.

Las opiniones de éstos, las refiere Aristóteles con estas palabras:

"De la misma manera que según ellos afirmaban, cuando llueve, no llueve para que el trigo crezca, sino por pura necesidad. Pues (el vapor de agua), al ascender, necesariamente se enfría, y una vez que se ha enfriado, y se ha transformado en agua, no tiene más remedio que volver a bajar. Da la casualidad de que, con este hecho, el trigo crece en el campo. Del mismo modo, si, con motivo de la lluvia, a alguno se le hecha a perder el trigo depositado en la era, no por ello vamos a concluir que ha llovido para que se le estropease, sino que ha ocurrido por pura casualidad. Por tanto, ¿qué puede impedir que las partes se comporten de la misma manera en la naturaleza? Igual que los dientes nos salen por necesidad: los anteriores agudos y dispuestos para morder, y las muelas anchas y apropiadas para triturar, y no por ello decimos que esto se ha hecho de intento, sino que ha ocurrido por pura casualidad..." (II Phys. c. 8).

El primero en hacer mención de la causa final (y también de la eficiente) es Anaxágoras, al afirmar que el "nüs" ("la mente") gobierna y ordena todas las cosas. Platón, por su parte, al encumbrar tanto la idea del "Bien Supremo", ha de conceder la mayor importancia a la causalidad final, y llega a imaginar que todas las cosas tienden a la asimilación con las. Ideas, y especialmente, con el "Bien Supremo".

Aristóteles, al hacer la división de las causas, enumera la causa final, y la concibe como totalmente necesaria para que pueda obrar la causa eficiente; ella es "el principio de todas las ciencias, aquello por lo que obra toda inteligencia y toda naturaleza". Más aún, parece asignar la causalidad final (mejor que la eficiente) al mismo "Motor Inmóvil", cuando afirma que dicho "Motor" mueve "en cuanto amado".

**354.-** ***b) La Filosofía escolástica*** reconoce, con consentimiento unánime, la causalidad final, y su necesidad para la operación de la causa eficiente. Sto. Tomás: "El fin es la causa de la causalidad eficiente, puesto que hace que la eficiente sea oficien te; del mismo modo que hace que la materia sea materia y que la forma sea forma, como quiera que la materia no recibe en sí la forma más que por el fin, y la forma no perfecciona la materia más que por el fin. Por ello, decimos que el fin es la causa de las causas, al ser la causa de la causalidad en todas las causas".

**355.-** ***c) En la Filosofía moderna:*** el "Empirismo", niega la causa final, como niega también la causalidad eficiente. Del mismo modo, el "Positivismo" rehúye cualquier investigación sobre las causas finales, e igualmente de las eficientes, considerándolo una cuestión por completo carente de sentido.

*Descartes* admite la causa final; sin embargo, considera que hay que prescindir de su investigación, puesto que el conocer-las pertenece sólo a Dios.

*Espinoza*, de acuerdo con su extremado racionalismo, rechaza la causalidad final como falsa y antropomórfica, pues todas las cosas ocurren por necesidad absoluta.

*Leibniz*, por el contrario, defiende encarnizadamente sobre todo, contra Espinoza la necesidad de la causa final, al margen de la eficiente, y expone magistralmente la armonía y complementariedad de entrambas.

*Kant,* lo mismo que en el orden de la causalidad eficiente (v. la tesis de la realidad de la causa eficiente), en el de la causa final parece adoptar también un doble comportamiento: en el "orden moral", parece admitir la finalidad, si bien únicamente como "postulado". Pero, en cambio, en el "orden de las causas natura les", no reconoce a la finalidad valor objetivo alguno. Se trata de algo "meramente subjetivo", reconociendo además que dicha subjetividad es aún mayor que la de la causalidad eficiente, pues ésta última constituye, al menos, una "categoría", mientras que la finalidad no es ninguna categoría es decir, no es una forma subjetiva "a priori", que constituya el objeto como capaz de ser pensado por nuestro entendimiento, sino una entidad mucho más remota: una norma directiva que dirija la mente de manera apropiada en la observación de los hechos.

*Bergson* defendió con denuedo la finalidad contra el positivismo y el determinismo en las ciencias biológicas. Sin embargo, en el contexto de su filosofía, la finalidad no puede llegar a ser una verdadera causa final (que exige una "inteligencia", que conoce el fin, de antemano, y. que "ordena" hacia él las acciones), sino una "simple dirección" del "impulso vital" ("élan vital").

**356.- Prueba de la tesis.-** 1) Causa es el principio que introduce "per se" el ser en otra cosa. Es así que el fin introduce "per sé" el ser en otras cosas. Luego, el fin es causa.

La Menor: porque, por el fin, o por el amor del fin, muchos actos surgen, tanto en la voluntad como en las demás potencias. Así, yendo por delante el conocimiento del fin en el entendimiento (p. e., de la buena salud), surge *en la voluntad*: a) "el acto de simple complacencia", o de amor (todavía ineficaz) hacia el fin; b) "el deseo de conseguirlo" (acto de amor, ya eficaz, o "intención"); y *en el entendimiento*; c) "deliberación" o "consulta" sobre los medios más aptos que deben tomarse para conseguirlo; otra vez *en la voluntad*: d) "elección de 'tales' medios"; *en las demás potencias*: e) "ejecución de los mismos"; f) "consecución del fin"; y, por último, "gozo" en el fin conseguido.

Se da, pues, una serie o un proceso integral de actos que surgen motivados por el amor del fin; en otras palabras, el objeto "bueno" en cuestión, mediante la moción que ejerce con su propia "bondad en la voluntad, da existencia a dichos actos; es decir: verdaderamente "introduce el ser en los actos citados".

**357.-** 2) Hemos de considerar como causa verdadera aquello de que depende la naturaleza, la especie o las propiedades de algo. Es así que del fin depende la naturaleza, la especie o las propiedades de algo. Luego, el fin es causa verdadera.

*La Mayor*: según consta de la tesis general sobre las causas, uno de los criterios para comprobar si alguna cosa es verdadera causa o no, es examinar si la naturaleza y las propiedades de una cosa son proporcionadas a las de la otra; si lo son, la segunda será efecto de la primera, y ésta, causa de la segunda, por la razón de que el efecto ha de ser proporcionado a su causa, en el modo de ser.

La Menor: en las acciones principalmente "morales", de por sí (es decir, en razón de su objeto) "indiferentes" (como el caminar, o el estudiar), depende del bien por que se hagan el que sean buenas o malas moralmente; en otras palabras, reciben del fin "su naturaleza en el/orden moral", y su "especie" primaria (que dan colocadas en la especie de acción buena o mala, en sentido moral); más todavía, según la bondad mayor o menor del fin por que son realizadas, son ellas mismas buenas o malas en grado mayor o menor. Así, una es la dignidad de la acción que se lleva a cabo para expiar los propios pecados, otra es la dignidad de la acción que se pone por puro amor de Dios...; es decir, al fin y al cabo, la acción en sus propiedades es proporcionada al fin. (Sin embargo, esta clasificación en el orden moral, por lo que a la bondad se refiere, puede verse frustrada (o sea, la acción puede tornarse mala) por otro capítulo; p. e., si se lleva a cabo en forma inmoderada, o si surge conflicto con alguna ley: pues "el bien surge de la integridad de la causa; el mal, de cualquier defecto"; v. - la tesis de la bondad del "ente", n. 238, 3).

**358.- Objeciones.-** 1.- La causa es principio, y por tanto, exterior al efecto. Es así que el fin no es principio, sino - más bien término. Luego.

*Distingo la Mayor*: el fin no es principio en el orden - de la intención, Niego, en el orden de la ejecución, Concedo.

2.- Lo que no existe, no puede ser causa. Es así que el fin no existe. Luego.

*Distingo la Mayor*: lo que no existe ni realmente, ni en el entendimiento, no puede ser causa, Concedo; lo que no existe en la realidad, pero existe en el entendimiento, no puede ser causa, Niego.

3.- Lo que existe en el entendimiento, sería "ente de razón". Es así que el 'ente de razón' no puede tener causalidad real. Luego.

*Niego la Mayor*: véase la definición de "ente de razón".

4.- Una cosa no puede ser causa de sí misma. Es así que el fin sería causa de sí mismo. Luego.

*Distingo la Mayor:* una cosa no puede ser causa de si misma, eficiente, Concedo; final, Subdistingo: de forma inmediata y directa, sin otra cosa (la causa eficiente) que intervenga, Concedo; de forma indirecta, y mediante otra cosa (la causa eficiente), Niego.

5.- La causa y el efecto se distinguen realmente. Es así que el efecto de la causa final sería el mismo fin. Luego.

*Distingo la Mayor:* la causa eficiente y el efecto se distinguen realmente, Concedo; la causa final y su efecto: Subdistingo: de forma adecuada y positiva, Niego; de forma inadecuada y negativa; es decir: como un bien que todavía no existe, pero que ya se

conoce (a realizar o a conseguir) por el mismo bien que existe (realizado o conseguido), Concedo.

6.- La moción del fin es metafórica. Es así que una moción metafórica no es real, ni es verdadera moción. Luego.

*Distingo la Mayor:* en cuanto que no es moción eficiente, Concedo; en cuanto que no influye verdaderamente en la voluntad, Niego.

7.- No hay un solo acto en todo el proceso de la causalidad final, que no proceda de su propia facultad física, o causa eficiente. Es así que, en tal caso, está de sobra la causa final. Luego.

*Distingo la Mayor*: que no proceda, en el orden de la eficiencia, de su facultad o causa eficiente, Concedo; en el orden de la causalidad final, Niego, o Distingo: si la causa eficiente pudiese obrar sin ningún fin, Concedo; si no puede obrar más que con algún fin, Niego.

*Contradistingo la Menor*: está de sobra la causa final en el orden de la eficiencia, Concedo; en su propio orden final, Subdistingo: sí la causa eficiente pudiese obrar sin ninguna causa final, Concedo; de lo contrario, Niego. Sin la intervención de la causa final, el agente no obraría, y por tanto, los actos en cuestión no procederían del mismo, porque no se darían; por tanto, la causa "adecuada" de ellos es la causa eficiente "y" la causa final, porque ésta mueve a aquélla a la producción de dichos actos.

**359.- Escolio.-** *Axiomas acerca del fin.*

1.- *"Lo que es primero en la intención, es lo último en la ejecución".* Es decir: el fin es lo primero que es conocido y deseado, y mediante tal deseo, mueve a la voluntad para poner los me dios que conducen a él, y, una vez que ya se ha conseguido, cesa la serie de las acciones que se han puesto por amor del mismo.

2.- "*El fin es, en el orden de las causas, la primera":* no sólo en el tiempo, sino en categoría. Pues es según dice Santo Tomás con Aristóteles, "de alguna manera, la causa de todas las demás causas", pues, de no intervenir ella, la causa eficiente no obraría (v. la tesis siguiente); ahora bien, si la causa eficiente no obra, tampoco las demás causas, con lo que la causa material y la formal no producen su efecto, puesto que, en tanto pueden causarlo, en cuanto que son agrupadas por la acción de la causa eficiente:

3.- *"El que quiere el fin, debe querer los medios, al menos virtualmente":* en efecto, querer el fin de manera seria y eficaz, equivale a querer conseguirlo; ahora bien, el fin no se consigue si no es poniendo los medios que a él conducen.

## *Artículo V*
## *El Principio de Finalidad*

**TESIS 11.-** ***El principio de finalidad es cierto.***

**361.- Nexo.-** Probada ya la "realidad" de la causa final, damos un paso más para proponer la cuestión acerca de su "extensión" dónde y cuándo se da la causa final; cuestión que halla su respuesta en el "principio de finalidad", cuya afirmación es: "todo agente obra por un fin", lo que equivale a que la causa final está siempre presente en toda

operación. Por tanto, la causalidad "final" tiene la misma extensión que la causalidad "eficiente", dando cada una de ellas explicación o razón adecuada de la existencia de las acciones y de las cosas producidas gracias a las mismas.

**362.-** *El principio de finalidad*: es la "proposición que afirma la necesidad de la causa final para toda operación".

Es, pues, un principio "lógico (en cuanto que es una proposición), pero que expone algo "ontológico", como es la "necesidad de la causa final", (v. la tesis del "principio de causalidad", n. 31 5)

*Fórmulas del principio de finalidad*. Se enuncia así: "Todo agente obra por un fin". Esta es la fórmula más usada y perfecta, ya que expresa con toda claridad, y en forma directa, el objeto mismo del principio, a saber: la "necesidad de la causa final para todo el que obra", y de manera implícita, la razón de semejan te necesidad.

De esta fórmula se derivan lógicamente otras, tales como:

*"toda acción es por algún fin"* (pues el agente obra mediante una acción determinada);
*"todo efecto es por algún fin"* (pues el agente produce algún efecto);
*"todo lo que se hace, se hace por un fin"* (por la misma razón);
"todo lo que existe de manera contingente, tiene una causa final" (pues el efecto es algo contingente).

Esta última fórmula posee la ventaja de que, debido a la identidad del sujeto con el sujeto del principio de causalidad ("todo lo que existe de manera contingente"), contiene a las claras al igual que el mismo principio "un determinado modo de ser o propiedad del 'ente contingente'; con lo cual nos está ofreciendo, junto con el principio de causalidad, "la metafísica del 'ente contingente'", consistente en tener al mismo tiempo causa eficiente y causa final.

No obstante, como quiera que tanto esta fórmula como las otras, son derivadas de la primera, escogemos esta primera para nuestra tesis; es decir: "todo agente obra por un fin".

**363.- Sentido del principio de finalidad.** Como es lógico, depende del sentido que tienen sus términos: "el que obra por un fin".

**A.-** *"Fin*" puede tomarse, ya como "mero término", ya como "aquello por amor de lo cual algo se hace" (v. la tesis anterior). De aquí que la siguiente proposición "todo agente obra por un fin", puede significar:

a) "cuando un agente obra, su acción va a parar a alguno término o efecto"; "toda acción (y mediante ella, el agente) tiene un término o efecto determinado"; "todo agente, cuando obra, obra algo".

Esto lógicamente es evidente, y cierto con certeza metafísica, que se funda en la "naturaleza de la acción", que, a su vez, necesariamente es productiva de "algo".

Notemos que en dicha proposición, nada se contiene ni se dice de que el término de la acción se tenga o no previsto, se ame o no se ame, se pretenda o no se pretenda, sino

sólo que a él va a parar la acción o a él se dirige, casi de la manera que un móvil se dirige o tiende hacia su meta.

No tratamos ahora de este sentido, ya que nada contiene de la "causalidad final" (sino sólo de la "eficiente"), que intenta expresar el principio de finalidad.

b) Todo agente, al obrar, realiza u obtiene aquello que (ya sea por el mismo agente, ya sea por otro "ente" superior) de antemano es conocido y se pretende, y a cuya consecución está orientada dicha acción (ya sea por el mismo agente, ya por otro superior).

He aquí el sentido que, por el momento, escogemos, ya que contiene "la verdadera causalidad final", que expresa el principio de finalidad.

De todos modos, el sentido del principio, entendido de esta manera, debe determinarse un poco más; pues es distinto, según la diversidad de los agentes.

Esta diversidad queda constituida o consiste en el distinto sentido que puede tener la partícula "por" (lat. "propter"), cuando decimos "por un fin", como hemos dicho ya anteriormente. De donde:

**364.- B.-** *"Por (un fin)"* puede revestir significados distintos, según la diversidad de los agentes.

Podemos distinguir tres clases de agentes que obran por un fin. "1 primero y soberano es el agente intelectual increado, que es Dios solo. En segundo lugar, y ocupando un puesto intermedio, están los agentes intelectuales creados, entre los cuales los más conocidos son para nosotros los hombres, y por eso, siempre ha piaremos de ellos, aunque, por la misma razón, podríamos hablar de las inteligencias creadas, que son los ángeles. En tercero y último lugar, se, hallan los agentes naturales, que carecen de entendimiento, si bien entre ellos es de apreciar la diferencia que existe entre aquellos que poseen apetito, y los demás, que no lo poseen.".(Suárez,.DM, 23, s.1 n.8).

De acuerdo, pues, con ello:

**365.-** 1) *El agente intelectual creado*: "por un fin" obra de este modo: "movido" por la bondad del fin, por amor y deseo del cual pone las acciones (utiliza los medios) en orden a conseguirlo. De él, por tanto, vale cuanto se ha dicho en la tesis anterior sobra la causalidad final. Obra "movido por un fin" (por la causalidad final), y "moviéndose a sí mismo" (por la causalidad eficiente), puesto qué tiene dominio de sus actos.

Evidentemente, no en todas sus acciones, tiene esta manera de 'obrar por un fin', sino sólo en aquellas en que obra "formal mente en cuanto intelectual": de modo consciente y voluntario. Así, para las demás acciones (p. e., en las que actúa por inadvertencia; en las acciones vegetativas...) no tiene valor el principio, o en absoluto (en las acciones que proceden por inadvertencia), o, al menos, no en el sentido que es propio del agente intelectual (en las acciones de la vida vegetativa), pues en ellas se equipara a las cosas naturales.

En consecuencia, el sentido del principio, por lo que se refiere al agente intelectual, es el siguiente: "El agente intelectual, al obrar como tal, obra (formalmente) por un fin".

**366.-** 2) *El agente creado no intelectual*: obra "por un fin", sin él pretenderlo; en efecto, no puede, ya que, para ello, se requiere conocimiento del fin "en cuanto fin" (y por tanto, de la relación de los medios con el fin), de cuyo conocimiento no es capaz. Pero obra movido, en definitiva, por Dios, autor de la naturaleza. Él si que conoce de antemano el fin (en cuanto fin), y quiere la consecución del mismo, ordenando, en consecuencia, las naturalezas de los seres irracionales a ello: "por tanto, mejor que pretender el fin, hemos de decir que son dirigidos al fin por un agente superior" (Suárez, DM, 23, s.10 n.5). Si, pues, decimos que "pretenden" un fin, se trata tan sólo de una "denominación extrínseca", derivada de la voluntad de Dios, autor de la naturaleza, que es el que verdaderamente "pretende el fin".

Consecuentemente, obra por un fin, pero "movido por otro".

De aquí que el sentido del principio, para un agente creado no intelectual, es el siguiente: "El agente creado no intelectual, obra por el fin que para él pretende el Autor de la naturaleza".

Sin embargo, hay que advertir: a) El "obrar por un fin", en el caso de los agentes irracionales, no hay que concebirlo como una especie de impulso o de acción puramente extrínseca, que Dios ejerza en tales agentes, ante un comportamiento meramente pasivo de los mismos, sino como verdadera operación de ellos, que procede de sus propias naturalezas y que se pone en ejercicio mediante las fuerzas o virtualidades que de ellos surgen. Por tanto, el "obrar" es algo "ab intrínseco", mientras que (el obrar) "por un fin", o "tender a un fin", es una denominación extrínseca derivada de la - intención que Dios tiene respecto de dicho fin.

b) No deja de darse alguna diferencia (y notable) entre los seres naturales en cuanto al conocimiento del fin. Unos, en efecto, no tienen del fin conocimiento alguno; tales son las plantas y los seres inorgánicos. Otros, en cambio las bestias, no conocen, desde luego el fin "en cuanto fin" ("formalmente"), pero sí que conocen "lo que" es el fin ("materialmente"): los bienes sensibles.

Dado este conocimiento, a este fin tienden movidos por instinto natural. "Este instinto natural, afirma Suárez, no es otra cosa más que un acto de la fantasía o de la estimativa, que deriva de ella por una especie de necesidad natural, supuesto el fantasma de la cosa en cuestión. Con este acto, prácticamente (para expresarlo de una manera humana), la bestia juzga que tal cosa debe evitarla, procurarla o apetecerla, por más que no sea capaz de percibir la razón de conveniencia. Puesto ya este juicio natural, se sigue con toda naturalidad el apetito correspondiente" (Suárez, ib., n. 14).

**367.-** 3) *El agente increado* obra'"por un fin", pero no "movido por el fin". Ello es evidente: porque ser movido por el fin es "sufrir" cierta causalidad (Final), y Dios no puede sufrir causalidad alguna. De donde se sigue que:

a) Dios, al pretender el fin, "no puede mudarse físicamente"; es decir, no pasa de "no querer" a "querer su acto (interno) de volición no puede recibir la existencia del amor del fin, porque dicho acto es eterno; es más, se halla identificado con la misma esencia de Dios;

b) el fin, más que "causa”, es la "razón" porque Dios obra;

c) dicha razón, además (y por tanto, el fin) no puede ser ningún bien creado, sino únicamente su Bondad soberana. De esta manera, Dios quiere "que los medios sean por un fin" (creado), pero no quiere "los medios por un fin (creado)"; "quiere, que 'esto' sea por 'aquello'; no quiere 'esto' por 'aquello" (Sto. Tomás). En el primer caso, la partícula "por" afecta a la "existencia" misma de la obra o del efecto de Dios, el cual efecto verdaderamente tiene una causa final; en el segundo caso, afecta a la "misma volición divina", que no puede tener causa final alguna (aunque sí como hemos dicho una razón).

**368.- Estado de la cuestión.-** Proponemos la cuestión de si el,"principio de finalidad es cierto"; es decir, si está fundado en algún motivo que sea capaz de producir la adhesión firme de la mente a la proposición en cuestión. Pero este motivo no pasamos a determinarlo más, pues no existe uniformidad en los autores sobre el asunto, y no pretendemos dirimir: la controversia en esta tesis.

La cuestión, por tanto, es si es verdad que "todo agente tiene algún fin en todas sus operaciones", de forma que, en caso de no existir tal fin, el agente no obra, en el sentido antes explica do, según las diversas clases de "agentes".

Nos preguntamos:

a) *No acerca del "mero término" de la acción*; es decir, si todo agente, al obrar, obra algo en concreto, o si su acción tiene algún término (v. n. 363); *sino acerca del "fin verdadero",* o sea, de aquello "debido a lo cual" se hace algo: por tanto, si todo agente, al obrar (no sólo tenga algún término de su acción; lo cual se presupone, sino) "pretende" o "quiere obtener" algo con dicha acción. Lo cual no tiene por que ser necesariamente algo distinto del término mismo de la acción; en cuyo caso, la cuestión se propondría así: si el término a que va a parar la acción (al que "tienden o "se dirige", pero con una tendencia de pura causalidad "eficiente", como un "móvil" "tiende" o "se dirige" hacia la meta), ha de ser también un término "previsto", "querido" e "intentado" por el agente.

b) *"Acerca de todos los agentes":* y por supuesto, *"de cada uno",* no tomados *"en forma global"* Preguntamos, pues, si "cada agente", considerado en si mismo fuera de cualquier asociación o combinación con las acciones de otros, obra por la obtención del fin únicamente por la acción de sí mismo. No preguntamos, por tanto, si "todos los agentes" que se encuentran en el mundo actúan por la consecución del fin, mediante una especie de "conspiración" o de "convergencia" de las acciones de todos. Esta es una cuestión propiamente "cosmológica": la de la finalidad u orden final que resplandece en el mundo como consecuencia del modo sumario de actuar propio de las causas naturales; cuestión a la que en Cosmología se da una respuesta afirmativa, con lo cual se coloca el fundamento para la prueba de la existencia de Dios ("tercera vía" de Sto. Tomás).

c) *"Acerca del hecho mismo de obrar por un fin" no del "conocimiento"* que podamos tener de dicho fin: pues puede ocurrir que el fin no aparezca a nuestra consideración.

d) Por último, *"acerca de toda acción (o efecto), y no precisa y solamente del efecto ordenado"*. Por ello, la proposición que se establece mediante el principio de finalidad no coincide con esta otra: "La obra "per se" ordenada es por un fin"; pues ésta es mucho más restringida qué la primera, al tener como sujeto no "todo agente" (todo efecto), sino sólo "algún agente"; a saber: el que obra o produce un efecto "ordenado 'per se'

e) Tampoco preguntamos *"si el fin en cuestión se obtiene de hecho":* pues este es el objeto de otro principio en íntima conexión con el principio de finalidad, pero distinto de él,

que suele enunciarse de esta manera: "La tendencia final no puede ser en vano"; "la naturaleza no hace nada en vano"; "ninguna potencia es en vano".

**369.- Opiniones.-** Los mismos filósofos que admiten o rechazan las causas finales, hacen otro tanto con el principio de finalidad.

Entre los que niegan el principio de finalidad, tenemos que incluir a Ockham, quien, a pesar de admitir la causa final, afirma que 'es imposible para la razón el probar, tanto por "proposiciones evidentes como por evidencia", que todas las cosas que existen en el mundo, tienen una causa final".

**370.- Prueba de la tesis.-** Todo agente, o es intelectual o no intelectual. Es así que, tanto el agente intelectual como el no intelectual obran por un fin. Luego, todo agente obra por un fin.

*La Menor*: a) *El agente intelectual obra por un fin*:

α) *el agente intelectual increado* (Dios): es conveniente que la sabiduría de Dios obre conociendo y queriendo de antemano (por supuesto que, en último término, en razón de su Bondad soberana) los efectos de sus acciones; así, sin duda alguna, Dios prevé y pretende los bienes que se siguen de su modo de obrar, tanto en relación con el mundo en su totalidad, como con cada uno de los hombres (lecho en el que se fundan la providencia y el gobierno de Dios) Es así que esto es obrar por un fin.

β) *el agente intelectual* creado: porque es conveniente que obra, a ciencia y conciencia de cuanto obra, y del término adonde va a parar su acción. De otro modo, se considera que obra-ría de manera irracional.

b) *El agente no intelectual* obra por un fin: cierto es que él mismo no conoce tal fin, ni puede determinarse de cara a el; pero su Creador es quien lo dirige al fin. Pues Dios, no a ciegas, sino consciente y libremente ha querido que tales naturalezas existan, con tales virtualidades, y que posean tales operaciones como propias. Es así que esto significa que Dios pretende que tales acciones constituyan fines para dichos agentes no intelectuales; en otras palabras: que estos agentes obren por un fin, como movidos por otro.

**371.- Objeciones.-** 1.- Muchas cosas ocurren por pura casualidad. Es así que la casualidad se opone a la causalidad final. Luego.

*Distingo la Mayor*: Por casualidad; es decir: por inadvertencia, Concedo; sin causa final alguna, *Subdistingo*: que nosotros conozcamos, *Concedo;* sin que Dios la conozca, *Niego.*

2.- Obrar por un fin, supone el conocimiento del fin en cuanto fin. Es así que el agente no intelectual no conoce el finen cuanto fin, Luego.

*Distingo la Mayor*: supone dicho conocimiento, ya en el mismo agente, ya en otro que lo dirige, *Concedo*, precisamente y siempre en el mismo agente, *Niego*. Distingo el Consecuente.

3.- Si los seres irracionales obraran por un fin, lo apetecerían. Es así que no pueden apetecerlo. Luego.

*Distingo la Mayor*: lo apetecerían con apetito innato, *Concedo*; elícito, *Subdistingo*: algunos de ellos (por ejemplo, las bestías, que tienen conocimiento sensitivo, y por tanto, apetito elícito), *Concedo;* todos ellos, *Niego*. *Contradistingo la Menor*.

4.- Obrar por un fin como movido por otro, equivale a que dicho agente no sea el que obra por un fin, sino que sea otro el que obre en él por un fin. Es así que el agente no intelectual obra por un fin como movido por otro. Luego.

*Distingo la Mayor*: si esto ocurre, permaneciendo aquel puramente pasivo, sin obrar nada, *Concedo*; si es él mismo el que obra, aunque no pueda prever ni pretender el fin, sino otro (agente) en lugar suyo, *Niego*. *Distingo el Consecuente*.

5.- Dios no tiene necesidad de ningún bien creado. Es así que Dios, al pretender tales fines, parece tener necesidad de los bienes creados. Luego.

*Distingo la Mayor*: si pretendiese estos fines como un fin propio, *Concedo*; si los pretende como fines de otros, amables para Él mismo en último término debido a su Bondad soberana, *Niego*.

6.- El atribuir una finalidad a los seres irracionales, es debido a cierto antropomorfismo. Es así que, en tal caso, el principio de finalidad no tiene valor absoluto. Luego.

*Niego la Mayor*, *o Distingo*: el conocimiento que poseemos de la finalidad que ha sido ejercida en nosotros, nos ayuda a comprender la finalidad que objetivamente existe en las cosas irracionales, *Concedo*; guiados por dicho conocimiento, proyectamos, a imitación de él, sobre las cosas irracionales una finalidad que objetivamente no existe, *Niego*. *Contradistingo la Menor.*

7.- Los efectos naturales sólo raras veces pueden prever se, y ello si han de ocurrir próximamente. Es así que esto viene a demostrar que no se da en ellos ninguna causa final, sino la creación libre como consecuencia del 'impulso vital'. Luego. (Bergson, Leroy).

*Niego la Menor:* esto demuestra, todo lo más, que tales causas permanecen ocultas a nuestro entendimiento.

**372.- Escolio 1.- *Otros modos de probar la tesis***. Hemos probado la tesis, en lo referente a los agentes irracionales, dan-do por supuesto la existencia de Dios. Pero hay quienes afirman que la tesis consta por sus mismos términos, y por tanto, no es necesario suponer la existencia de Dios, en cuanto Creador de las cosas. Así, sobre todo, Garrigou-Lagrange, en "Dieu", p. 185 ss; "Le réalisme du príncipe de finalité", p. 115 ss.

Su argumentación se puede resumir así: Las cosas irracionales se hallan determinadas a ciertas operaciones y efectos. Es así que esto es obrar por un fin. Luego, las cosas irracionales obran por un fin.

*La Mayor:* pues, de lo contrario, no brotarían determinadas acciones y efectos, ya que se supondría que son del todo indiferentes; a Algunos efectos y acciones.

*Critica de este argumento*. Con él se prueba que las cosas irracionales se hallan determinadas a ciertas acciones y efectos como "términos" de la actividad que poseen, o de su causalidad "eficiente"; y además, determinadas necesariamente a partir de su

propia naturaleza, y sólo en este sentido "tienden" a tales términos. Pero no se prueba "per se", que tales términos estén "previstos" y "queridos" (ya sea por tales entes, ya sea por otro), lo cual sería necesario para probar que dichos entes obran "por un fin". Y ello se confirma por el hecho de que los mismos materialistas y deterministas, que niegan la finalidad, conceden y defienden que las cosas irracionales se hallan determinadas, de la manera indicada, a sus acciones y efectos.

*Otro modo de argumentar* (muy semejante) es el siguiente: "Si las naturalezas no obrasen por un fin, no obrarían ningún efecto determinado. Es así que obran efectos determinados. Luego, obran por un fin".

*La Mayor*: porque si no tuviesen una determinación impuesta por un fin, serían del todo indiferentes, y no obrarían nada de terminado.

*Crítica de este argumento*: pueden tener semejante determinación, no necesariamente "de su propio fin", sino 'de su naturaleza' ; es decir, porque poseen "tal naturaleza" y "tales virtualidades": así, ya se quita la indiferencia para el obrar, y necesariamente tendrían tales acciones y tales efectos. Si se prueba por otro capítulo que tales virtualidades están previstas e intentadas "por" alguien, entonces habrá quedado que dichos: entes obran "por un fin". (v. Hellín, Cosmología, n. 422).

**373.- Escolio 2.-** A propósito de la "acción y de los efectos", bueno será tener en cuenta el siguiente texto de Santo Tomás: "La acción, unas veces tiene como término un, hecho como la edificación tiene por término la casa, y la curación, la buena salud; pero otras veces no, como entender y sentir. Entonces, si la acción tiene como término un hecho, el impulso del agente, mediante la acción, tiende hacia aquel hecho; pero si no tiene como término, ningún hecho, el impulso del agente tiende a la misma acción. Conviene, pues, que todo agente, al obrar, pretenda el fin: unas veces, será la acción misma; otras, será algo hecho mediante la acción" (3 CG c.2).

## *Artículo VI*
## *Las causas material y formal*

**375.- Nexo.-** Tras la consideración de las causas eficiente y final que son "extrínsecas"-, llegamos ahora a las "causas intrínsecas", a saber: la "causa material" y la "causa formal".

Es tas causas, si bien hallan un lugar más adecuado en Cosmología y en Psicología, sin embargo es conveniente exponer en. la Metafísica la "razón general" de las mismas, pues al menos bajo la totalidad de su amplitud (en cuanto que abarcan el orden substancial y el accidental), pertenecen verdaderamente a la metafísica del ente creado.

**376.- Nociones.-** *Causa material*: se define como “aquello a partir de lo cual algo se hace, como conteniéndolo". Así, como - se explicará en Cosmología, la "materia prima" en los cuerpos; la substancia en el compuesto accidental (sujeto de la blancura, sujeto del pensamiento).

*"A partir de lo cual":* porque se trata de un sujeto previo del cual el agente educe (saca) la forma (ya sea substancial, ya sea accidental)

*"Como conteniéndolo":* es decir, existente en el mismo efecto como parte intrínseca del mismo. En ello, difiere de la causa "eficiente" y de la causa "final", qué son extrínsecas al efecto, y de la privación, porque, aunque se pueda afirmar, de alguna manera, que a partir

de una privación (como de un principio, en sentido amplio) surge un cuerpo, sin embargo, la privación no es - algo realmente existente, sino sólo negación.

Es, pues, la causa material la parte intrínseca "determinable", potencial, potencia "pasiva", que recibe en sí el acto (la forma), ya sea substancial, ya sea accidental.

**377.- División de la causa material.-** Puesto que la causa material es "sujeto", y el sujeto, al menos, en general, puede ser de dos clases el que recibe una forma substancial, y el que recibe una forma accidental, de aquí que la causa material o, como suele decirse, la materia puede ser de dos clases, de modo genérico:

1) *Primera*: que recibe la forma substancial, y con ella constituye un compuesto substancial. La Cosmología se encarga de probar que debe darse en todo cuerpo, y lo explica. Se llama "primera", porque no supone ningún otro sujeto en que se reciba (refiriéndonos a ella, sobre todo en Cosmología, hablaremos de "materia prima").

Es una substancia incompleta, que tiene necesidad de otra substancia incompleta (la "forma substancial"), por la que es completada y determinada a "tal" o "cual" especie de cuerpo (oxígeno, hidrógeno...).

2) *Segunda:* es el compuesto (cuerpo) mismo, que consta de "materia prima" y "forma substancial". La llamamos "segunda", porque puede ser sujeto, o materia, de otra forma (p. e., accidental). Así, un cuerpo cualquiera respecto de la cantidad, del color, del movimiento...

**378.- La causa material es verdadera causa:** a) Si se trata de la "materia prima", se prueba y explica en Cosmología. En forma global, podemos exponer la prueba de esta manera:

*respecto del compuesto*: porque es parte intrínseca del mismo, y por tanto, introduce verdaderamente en él el "ser" (la "existencia"), en cuanto que, con la comunicación que hace de su - propia entidad, da su origen al compuesto.

*respecto, de la "forma"* (accidental); porque ésta, según se demuestra en la tesis de los "accidentes", depende de la misma intrínsecamente "en su devenir, en su ser y en su obrar" (es decir, la substancia es sujeto de "inhesión" de los accidentes).

**379.- "Causalidad de la causa material, o influjo de la misma.**

*respecto del compuesto:* es "unión"; pues, por su unión con la forma comunica su propia entidad, y así da el "ser" al compuesto;

**378.- La causa material es verdadera causa:** a) *Si se trata de la "materia prima*", se prueba y explica en Cosmología. En forma global, podemos exponer la prueba de esta manera:

*respecto del compuesto:* porque es parte intrínseca del mismo, y por tanto, introduce verdaderamente en él el "ser" (la "existencia"), en cuanto que, con la comunicación que hace de su propia entidad, da su origen al compuesto;

*respecto de la "forma":* en cuanto que la "forma" (substancial material; p. e., la "forma" del oxígeno, el principio vital de las plantas, el alma de las bestias) depende de la "materia prima" "in fieri" (en su propio "devenir"), puesto que de ella es educida;

*en el "ser",* ya que no puede existir fuera de ella;

*en el "obrar",* ya que no puede llevar a cabo operación alguna más que en su unión con la materia.

*b) Si, en cambio, se trata de la "materia segunda",* (es decir, de la substancia corpórea), las mismas razones hacen pa-tente que es verdadera causa:

*respecto del compuesto* (p. e., blanco, que está pensando, etc.), porque interviene en su formación como parte constitutiva, al ser el sujeto del concreto en cuestión;

*respecto de la "forma"* (accidental); porqué ésta, según se demuestra en la tesis de los "accidentes", depende de la misma intrínsecamente "en su devenir, en su ser y en su obrar" (es decir, la substancia es sujeto de "inhesión" de los accidentes).

*respecto de la forma:* es "educción", en cuanto que es "pasión" o soporte; pues por ella la materia da el "ser" a la "forma", en cuanto que ésta es educida a partir de aquélla y se conserva unida a ella.

Otras formas de causalidad de la materia sobre la forma (substancial) no son ya igualmente ciertas ni son defendidas por todos los escolásticos. Así, dentro del sistema "tomista", la materia es el principio de la limitación, de la multiplicación y de la individuación de la forma substancial (v. la tesis del "principio de individuación").

**380.- Causa formal:** se define como "la que causa intrínsecamente el compuesto, como parte especificativa, al menos principalmente, de la 'quiddidad' del mismo".

*"Causa intrínsecamente el compuesto":* como parte de él, comunicándole su entidad; de aquí que es causa intrínseca. En esto coincide con la causa material.

*"Como parte especificativa":* es decir, comunica al cuerpo su especie. Pues la causa material es la parte "determinable" y "potencial", indiferente de por sí para constituir "este" cuerpo o "aquél". Esta indiferencia es suprimida por la causa formal, qué, en unión con ella, constituye este cuerpo determinado (oxígeno, hídrógeno, el cuerpo de una planta, el de una bestia, el de un hombre...) ("la especie procede de la forma"). Es pues un "acto", que además, "informa".

*"Al menos, principalmente":* porque también la materia forma parte de la especie, o de la esencia, pero no determinante.

**381.- División de la causa formal.** La causa formal puede ser de dos clases, en correspondencia con la causa material:

1) *Forma substancial*: que constituye el compuesto substancial. Así, la forma del oxígeno, de las plantas, de las bestias, del hombre.

2) *Forma accidental:* que viene a poner ulteriores modificaciones en el sujeto, que ya está substancialmente completo. Así, todo accidente (v. la tesis de los "accidentes").

Es evidente que la definición y la declaración que hemos dado de causa formal (utilizada comúnmente por todos los "escolásticos") tienen pleno valor, cuando se trata de la causa formal "substancial"; también tienen valor respecto de la causa formal "accidental", si la cláusula "como parte especificativa de la 'quiddidad' del mismo", se entiende como una amplitud un poco mayor, es decir, tomando la palabra "quiddidad" en un sentido lato; o sea, no como esencia específica, sino como aquello que, de alguna manera, responde a la pregunta: "¿qué es, o de qué clase, es la cosa?"

**382.- La causa formal, o forma, es verdadera causa.**

a) *Si se trata de la forma "substancial",* se prueba y ex plica, tanto en Cosmología, como en Psicología. En síntesis, la prueba es cómo sigue:

*respecto del compuesto*: porque, por la comunicación de su entidad, comunica la existencia a dicho compuesto, y lo especifica. Así, el alma humana respecto del hombre;

*respecto de la materia:* porque le comunica el "ser" específico; pues la "materia prima", como se demuestra y explica en Cosmología, es indeterminada e indiferente para constituir "esta" o "aquella" especie de cuerpo; indiferencia que es suprimida por la forma substancial.

Por lo que se refiere a si la "forma substancial" es causa de la "materia prima", puesto que le comunica la existencia, es una cuestión discutida, que depende, a su vez, de la cuestión acerca de la distinción entre la esencia y la existencia. En la opinión que afirma que la "materia prima" existe por la existencia de la forma (así, los "tomistas"), la "materia prima" es "pura potencia" en sentido absoluto, porque, de por sí, no posee "acto" de ninguna clase, ni siguiera "entitativo" (lo que equivale a la "existencia"). En la opinión que lo niega (Suárez), la "materia prima" es "pura potencia", porque (aunque posea el acto entitativo de su existencia), de por si, no tiene ninguna determinación "quidditativa" o "específica", que recibe de la forma, y, al menos de modo natural, no puede existir si no es unida con la forma.

b) *Si se trata de la forma accidental*, se prueba que es causa por las mismas razones:

*respecto del compuesto*: porque le comunica algún "ser" (el accidental). Así, la blancura constituye el compuesto en su "ser" de "blanco";

*respecto de la materia (segunda):* porque le comunica di cha perfección. Así, una vez más, la blancura confiere a la substancia la perfección de ser "blanca".

**383.- Causalidad de la causa formal, o influjo de la misma.** Es la "unión" o la "información"; pues, mediante la información de la materia, comunica el "ser" al compuesto, ya sea substancial, ya accidental.

**384.- Efecto formal** es aquello que resulta de la forma que informa la materia. Y puede ser de dos clases:

1) *Primario o intrínseco*: el mismo compuesto, o entidad concreta, que resulta de la forma que informa al sujeto. Así, el efecto formal' primario de la blancura es lo blanco; del pensamiento, el sujeto en cuanto pensante; del calor, lo caliente...

2) *Secundario o extrínseco*: el que resulta de la unión de la forma con el sujeto, de tal manera que se distingue adecuadamente de la forma. Así, según una determinada opinión que se ex pone y explica en Cosmología, el efecto formal primario de la cantidad es la "exigencia de la extensión"; el efecto formal secundario es la "extensión actual", que sobreviene mediante otra forma.

## *Artículo VII*
## *La causa ejemplar*

**386.- Nexo.-** A los cuatro géneros de causas que hemos estudiado, se suele agregar la "causa ejemplar", que, si bien no tiene, según parece, un influjo específicamente distinto del influjo de las otras causas, y por ello, no llega a constituir un nuevo género, de causa, sin embargo, su consideración es de gran interés para mejor comprender la naturaleza de las causas citadas.

*387.- "Causa ejemplar" o "Ejemplar"* (sin más, es aquella forma a imitación de la cual, el agente obra mediante el entendimiento.

Y es de dos clases: a) *Externa*: aquella cosa, que uno tiene ante sus ojos, y que se propone como objeto de imitación.

b) *Interna:* la semejanza de la obra a realizar que se forma, de antemano, en la mente. En griego, se llama "eidos", y en latín "forma", "species" o "ratio" ("forma, especie o razón") de la cosa a realizar. Y se define: "la forma o semejanza concebida de antemano por la mente, a cuya imitación una obra se hace, no por casualidad, sino por la intención del agente".

*"Forma":* porque la idea o el concepto en cuestión, exhibe como la forma que el artesano va a imprimir en su obra, median te la cual la obra queda constituida en su "ser" y en su grado de perfección. Por este capítulo, participa de la causalidad de la causa "formal", porque, de la misma manera que ésta especifica el compuesto, así aquélla especifica (de manera extrínseca) la obra que se va a realizar.

*"Concebida de antemano por la mente":* porque su función es dirigir al artífice intelectual en su operación, para que realice su obra a imitación de ella misma. De donde se sigue que únicamente los seres racionales pueden servirse de causa ejemplar, o de ejemplar, en la realización de sus obras. Por este capítulo, - participa de la causalidad de la causa "eficiente".

*"A cuya imitación":* en ello reside precisamente la causalidad de la causa "ejemplar".

*"Por la intención del agente":* porque si en el agente no existe intención alguna de imitar o reproducir la idea preconcebida, sino que la obra "de hecho", o "por casualidad" reproduce la idea, no podemos hablar de causalidad ejemplar: pues, de hecho, la idea no ha dirigido al artífice en la realización de su obra. Por este capítulo, participa de la causalidad de la causa "final".

**388.- La "causa ejemplar" es verdadera causa.**

Se desprende de cuanto llevamos dicho: pues dirige al artífice en la realización de su obra, moderando las acciones del mismo con el fin de reproducir en la obra el "ejemplar".

Además, el ejemplar comunica (de manera extrínseca) la especie el efecto, pues depende de dicho "ejemplar" lo que "haya de ser", o "la clase que haya de tener" el efecto.

Por lo demás, no parece que constituya un "género especial y nuevo" en relación con los demás géneros de causas, sino que como hemos ido poniendo de manifiesto, participa de la causalidad de la causa formal, de la eficiente y de la final. "De la formal", porque comunica (extrínsecamente) la especie al efecto; "de la eficiente", porque dirige u orienta la acción del artífice; "de la final", porque, de alguna manera, es aquello por lo que el efecto se hace.